ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE KULTURPHILOSOPHIE

BAND 1




Stadt-
Bibliothek
Elbing



Zeitschrift
für
Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

*

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Heinrich Rickert, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 1



1 9 3 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

Notizen:

ZUR EINFÜHRUNG

Der geistige Umbruch unserer Tage stellt auch an die deutsche Wissenschaft und damit an die philosophischen Zeitschriften neue Anforderungen. Unter diesen genoß der »Logos«, der seit 1910 im Verlag der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung erscheint, von jeher im Inland wie auch im Ausland ein besonderes Ansehen. Seinen Ursprung verdankt er *Heinrich Rickert* und einem Kreis seiner Schüler, von denen sich besonders *Richard Kroner* als langjähriger Herausgeber verdient gemacht hat.

Mit dem vorliegenden Heft beginnt nunmehr eine neue Folge unter dem Titel:

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

Für deren Herausgabe hat der Verlag die an erster Stelle Unterzeichneten gewonnen.

*

Wenn wir heute daran gehen, den »Logos«, der innerhalb der letzten Epoche der deutschen Philosophie eine ganz bestimmte Aufgabe erfüllt hat, auf einer neuen Grundlage weiterzuführen, so sind wir uns darüber klar, daß ein Doppeltes von uns gefordert werden muß. Einmal haben wir dafür zu sorgen, daß dem deutschen Volk und dem auf die deutsche Wissenschaft blickenden Ausland eine kulturphilosophische Zeitschrift erhalten bleibt, die diese Bezeichnung wirklich verdient. Zum andern aber soll diese Zeitschrift Ausdruck des kulturphilosophischen Wollens unserer Zeit sein und damit jener großen Bewegung dienen, die heute durch unser Volk geht, und die wir zutiefst als eine geistige Bewegung begreifen. Echte Kultur ist immer der Ausdruck eines schöpferischen Gemeingeistes. Aus dem neuen Verhältnis, das unsere Zeit zur Gemeinschaft und zu den ewigen Kräften des Volkstums gewonnen hat, wird uns auch ein neues Verständnis der Kultur und der Geschichte sowie des Rechtes, des Staates und der Wirtschaft erwachsen. Stärker als früher werden die sogenannten Geisteswissenschaften über die Isolierung der Fächer hinausstreben und in der philosophischen Durchdringung aller Formen des Gemeinschaftslebens einen Mittelpunkt suchen. Diese neue Haltung der Geisteswissenschaften bestimmt die neue Richtung der Zeitschrift.

Unser Wille kommt in dem neuen Titel zum Ausdruck. Aus einer »Internationalen Zeitschrift für Philosophie der Kultur« ist eine »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« geworden. Aber wir wollen damit uns nicht von dem geistigen Austausch mit anderen Völkern abschließen. Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der wir das fahle Gespenst einer internationalen Kulturphilosophie ablehnen, begrüßen wir jede philosophische Berührung mit dem Geiste anderer Nationen auf dem einzig fruchtbaren und lebenspendenden Boden völkischer Eigentümlichkeit. Deshalb ist uns auch eine Mitarbeit ausländischer Philosophen willkommen, die sich gleich uns für eine neue Form geistiger Begegnung der Völker auf der Grundlage der Wahrung ihrer nationalen Eigentümlichkeit einsetzen.

Noch in anderer Hinsicht wird der »Logos« grundsätzlich erneuert. Er soll etwas weniger »professoral« werden. Darum bitten wir auch deutsche Künstler um ihre Mitarbeit, soweit sie sich kulturphilosophisch äußern wollen. Denn wir halten dafür, daß die deutsche Weltanschauung von jeher den Dichtern ebensoviel verdankt wie den Denkern.

Die Bindung an eine philosophische Schule lehnen wir ab. Aber in dem Namen der Zeitschrift kommt unser Bekenntnis zu den Wesensgrundlagen gerade der deutschen Philosophie zum Ausdruck. Fern vom Historismus wie vom philosophischen Journalismus wollen wir den ewigen Gehalt der deutschen Philosophie gegen Verfälschung und Verflachung schützen, um ihn aus dem Erleben der Gegenwart heraus für unsere Zeit neu zu gestalten. Die fruchtbaren Ansätze des deutschen Idealismus zumal werden heute noch vielfach im individualistischen oder rein formalen Sinn mißdeutet. Weil solche Deutungen nicht zu befriedigen vermögen, hat die oberflächliche Kritik leichtes Spiel. Dem wollen wir entgegenarbeiten. Wir kämpfen gegen unzureichende Deutungen wie gegen spielerisch-geistreiche Verschnörkelungen und gegen eine effekthaschende Modephilosophie.

Echte Philosophie und Lebenswirklichkeit sind in ihrem letzten Grunde immer eins. Daher vertrauen wir darauf, daß aus der neuen Wirklichkeit des deutschen Lebens auch eine neue Gestalt der deutschen Philosophie hervorgehen werde. Mit dieser Überzeugung treten wir an unsere neue Aufgabe heran.

Die Herausgeber:

Professor Dr. Hermann Glockner — Professor Dr. Karl Larenz

Der Verlag:

J. C. B. Mohr ⟨Paul Siebeck⟩.

»DEUTSCHE PHILOSOPHIE.«

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Die folgenden Betrachtungen [1]) erheben weder den Anspruch neu zu sein, noch abschließende Ergebnisse mitzuteilen. Zufällig sind sie nicht entstanden. Wer sein bisheriges Leben bewußt der Erforschung und Fortbildung deutscher Philosophie gewidmet hat und entschlossen ist, dieser Aufgabe auch in Zukunft treu zu bleiben, muß sich immer wieder die Frage stellen: was denn nun das Eigentümliche und Unterscheidend-Wesentliche an der deutschen Philosophie sei. Die Antwort wird um so schwieriger, je mehr bedrucktes Papier den Suchenden umraschelt und je mehr Schlagworte von allen Seiten auf ihn einstürmen. Sie wird nicht nur dem geschichtlichen Bestand deutscher Philosophieleistungen entnommen werden können. Mindestens ebenso wichtig ist die erwachende Selbstbestimmung des deutschen Wesens, welche diese Leistungen seit Leibniz erst wünschend, dann hoffend, zuletzt fordernd begleitet. Der Wille in bestimmter Weise zu philosophieren ist für unsere Frage fast entscheidender als die Philosophie selbst.

Wir unterscheiden Philosophie und Weltanschauung. Weltanschauung haben auch die Primitiven; Philosophie dagegen ist eine Höchstleistung des menschlichen Geistes, welche an bestimmte Bildungsvoraussetzungen geknüpft ist. Sie hat sich zuerst in Griechenland in charakteristischer Weise entwickelt und ist von dort auf die anderen Kulturvölker übergegangen. Zuletzt haben sich, wie wohl allgemein anerkannt wird, die Deutschen als besonders begabt für Philosophie erwiesen. Wer darum Philosophie gleich Weltanschauung setzt, verwischt einen Rangunterschied, auf den wir verständigerweise nicht verzichten sollten, da uns ja doch der höhere Rang erreichbar ist, wie unsere großen Denker zeigen. Auch ist das Auseinanderhalten von bloßer Weltanschauung und eigent-

1) Sie wurden (in verkürzter Form) schon am 3. Dezember 1932 bei der Gründung einer Ortsgruppe der Deutschen Philosophischen Gesellschaft in Heidelberg vorgetragen.

licher Philosophie und die bewußte Erhöhung der einen zur anderen selbst eine der bedeutendsten und eigentümlichsten Forderungen und Ergebnisse gerade unserer deutschen Philosophie. Die folgenden Betrachtungen werden sich mit diesem Punkte besonders beschäftigen müssen.

Nun wird der Unterschied von Philosophie und Weltanschauung häufig mit einem Akzent versehen, der irreführt. Man sagt: Weltanschauung hat noch nichts mit Wissenschaft zu tun; darum kann sie ein allgemeiner, wesentlicher, völkischer Besitz sein. Philosophie dagegen ist Wissenschaft und darum eine Angelegenheit einiger weniger Volksgenossen, die sich noch dazu als sogenannte »objektive Forscher« ins Über-Nationale erheben. Diese Auffassung ist falsch. Ich wüßte keinen einzigen großen deutschen Philosophen, auf den sie zutrifft. Alle wurzeln ursprünglich in weltanschaulichem Grunde und alle erheben sich bewußt ins Eigentümlich-Philosophische, ohne jedoch die Verbindung mit ihrem Volke deshalb irgendwie aufzugeben und ihre deutsche Eigentümlichkeit zu verleugnen. Im Gegenteil! Unsere großen Denker stoßen ins Philosophische vor, um die abstrakten Trennungsstriche, welche der Laienverstand zwischen Weltanschauung und Philosophie setzt, zu überwinden und den organischen Zusammenhang von weltanschaulicher Haltung und wissenschaftlich-philosophischer Erkenntnis als notwendig zu beweisen und zu begreifen. Es ist eine der Aufgaben des vorliegenden Aufsatzes, diese Behauptung mit Beispielen zu belegen. Sie wurde vorneweg ausgesprochen, weil klarzustellen ist: wir unterscheiden deutsche Philosophie und germanische Weltanschauung. Die germanische Weltanschauung ist eine der Grundlagen der deutschen Philosophie. Deshalb muß sie — wissenschaftlich! — untersucht und ins Bewußtsein gehoben werden. Völlig verfehlt wäre es jedoch, wenn man die germanische Weltanschauung an die Stelle der deutschen Philosophie setzen wollte. Es würde sich dabei sehr rasch herausstellen, daß wir nicht mehr jung genug sind, um ohne klare Begriffe in einem schlichten Weltanschauungszusammenhang leben zu können. Ganz abgesehen davon, daß dieser Weltanschauungszusammenhang selbst erst mit den Mitteln der Wissenschaft rekonstruiert werden muß!

Auf den folgenden Blättern handelt es sich also in des Wortes eigentlicher Bedeutung um Philosophie. Alle Philosophie ruht jedoch auf einem Weltanschauungsgrunde. Diesen Weltanschauungsgrund für sich herauszuarbeiten — also germanische Weltanschauung darzustellen — bleibt Sachkennern überlassen, die auf diesem Gebiete zu forschen berufen sind. Gleichwohl begegnet auch der Betrachter deutscher Philo-

sophie dem germanischen Erbe. Aber nicht in seiner ursprünglichen und sozusagen reinen Gestalt, sondern in den Verbindungen, die es mit anderen Elementen einging, als deutsche Philosophie entstand.

Deutsche Philosophie ist ein zusammengesetztes Gebilde. Wir wollen sie nicht in ihre Urbestandteile auflösen, sondern das Ergebnis charakterisieren. Dieses Ergebnis liegt in den mannigfaltigsten Erscheinungen vor, die jedoch gewisse nationale Eigentümlichkeiten zeigen, welche sie von den philosophischen Äußerungen der anderen Kulturvölker unterscheiden. Wer diese Eigentümlichkeiten zu beschreiben unternimmt, handelt insoweit auch von germanischer Weltanschauung, als etwa in der Sprache Schillers und Goethes ohne Zweifel das germanische Spracherbe steckt. Dieses germanische Spracherbe für sich herauszuarbeiten, ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Sprachforschung. Aber es sollte doch wohl auch sinnvoll und möglich sein, das herrliche, hochentwickelte und doch »echte« Deutsch unserer Dichter zu charakterisieren, ohne dabei um zwei Jahrtausende zurückzugehen und eine germanische Grammatik aufzubauen!

Jedenfalls trete man nicht mit Erwartungen an die folgenden Betrachtungen heran, die der Verfasser weder erfüllen will noch kann. Es handelt sich in der Tat nur um den Versuch einer Charakteristik, der überall auf dem gegebenen Ganzen der deutschen Philosophie fußt. Nicht einmal eine grundsätzliche Begriffsbestimmung von »Weltanschauung« und »Philosophie« wird versucht. Diese Frage wäre im System der Philosophie zu beantworten; im vorliegenden Zusammenhang dagegen ist sie nur insoweit zu erörtern, als das Ineinandergreifen von Weltanschauungsgrund und wissenschaftlichem Denken an der deutschen Philosophie selbst aufgezeigt werden kann. Und was vollends den Begriff »deutsch« anbelangt, so gestehe ich, daß ich nur in bescheidenem Abstand den Spuren Schillers und Fichtes, Jakob Grimms und Rudolf Hildebrands, Richard Wagners und Lagardes folge, die sich alle mit leidenschaftlich-selbstverständlicher Liebe zu Volk und Vaterland darum bemüht haben. Ich vermag deutsche Philosophie zu beschreiben und glaube auch selbst deutsch zu philosophieren. »Was aber die Deutschheit sei«, mit Albrecht Dürer zu reden, »das weiß ich nit«. —

In vier Abschnitten soll deutsche Philosophie in vierfacher Weise charakterisiert werden. Zunächst von außen gesehen; also auf Eigentümlichkeiten hin, welche dem Betrachter, und dem Fernstehenden vielleicht noch mehr als dem Nahestehenden, in die Augen springen müssen. Im zweiten Abschnitt beschäftigen wir uns mit dem inneren Gefüge des deutschen Geistes. Drittens soll das typisch-deutsche Vorstoßen aus dem

Weltanschaulichen ins Wissenschaftliche eine besondere Darstellung finden. Viertens versuchen wir zu zeigen, in welcher Weise bei uns das praktisch-ethische Verhalten das theoretisch-wissenschaftliche zu ergänzen sucht. Zum Schluß wird auf die nicht zu leugnenden Gefahren und Abgleitungsmöglichkeiten hingewiesen, welche dem deutschen Philosophieren jederzeit — und also auch heute — drohen.

I. Äußeres Auftreten.

Die deutsche Philosophie ist in höherem Grad als irgendeine andere dem Volk entsprungen und dem Volk verbunden.

Diese Feststellung mag im ersten Augenblick befremdend erscheinen, da ja doch keiner unserer großen Denker wirklich »populär« ist und ohne weiteres von jedermann verstanden werden kann. Aber von welcher Wissenschaft, von welchem hervorragenden Können, von welcher genialen Leistung überhaupt ließe sich solches im Ernste behaupten? Zu Seltenem finden überall nur die Kenner den Weg. Nicht auf seichter Allgemeinverständlichkeit wird darum die Volksverbundenheit des Forschers beruhen. Sondern darauf, daß er selber aus dem Volke stammt, daß er in seinem Denken und Schaffen Kräfte freimacht und offenbart, die in seinen Vorfahren, Brüdern und Schwestern schlummerten, daß er sich dieses Zusammenhangs dankbar bewußt bleibt, daß er schließlich von jenen Volksgenossen, die ihm verstehend folgen können, mit Stolz als Volksgenosse anerkannt zu werden vermag. Das aber ist bei unseren deutschen Denkern im höchsten Maße der Fall. Während die Mehrzahl der englischen und französischen Philosophen — ich nenne Montaigne und Bacon, Descartes und Hume, Shaftesbury und Montesquieu; die Liste könnte unschwer verlängert werden — große Herren von meist adeliger Abstammung gewesen sind, erhebt sich der deutsche Philosoph fast ausnahmslos unmittelbar aus dem fruchtbaren Schoße des namenlosen Volkes. Der erste, der mit Recht und Fug als »philosophus teutonicus« bezeichnet wurde, war ein Schuster. Christian Wolffs Vater war Lohgerber, Kant ist der Sohn eines kleinen Sattlermeisters gewesen, Fichte wurde von einem armen Bandwirker in die Welt gesetzt. Schelling, Fechner, Nietzsche und viele andere stammen aus Pfarrhäusern. Leibniz war der Sohn eines Universitätslehrers; Hegel und Herbart kamen aus dem Beamtenstand. So hoch sie sich alle über die Unbildung oder Durchschnittsbildung erhoben, so schwierige Gedankenbahnen sie einschlugen — es war ein genialer Aufstieg, bei welchem die unverbrauchten und gespeicherten Kräfte von Generationen mit einem Male eingesetzt zu sein scheinen. Es ist der Geist

des Volkes, der hier in Einzelpersönlichkeiten verdichtet, verstanden oder unverstanden, herrlich zutage trat.

Darf man unter diesen Umständen wirklich behaupten, daß die deutsche Philosophie nur der Besitz kleiner und kleinster Kreise von entsprechend »Gebildeten« ist?

Gehört sie nicht ebenso der ganzen Nation an wie das gesamte Werk unserer deutschen Dichter, Künstler und Musiker? Gewiß, an Kunstwerken vermögen sich nicht nur Könner und Kenner zu erfreuen, während eine philosophische Schöpfung sehr viel weniger leicht zugänglich ist. Aber Johann Sebastian Bach ist doch wohl im Grunde so schwer zu verstehen wie Leibniz — und auch umgekehrt: würde man Leibniz, Kant oder Hegel zum Vortrag bringen können wie Bach, so würden die Lauschenden ebenso tief ergriffen sein von der Deutschheit dieser großen Geister wie beim Anhören eines Bach-Konzerts. Der Unterschied besteht also wesentlich bloß darin, daß es der Philosophie an den »Vermittlungen« gebricht, welche im Falle der Kunst einmal von der Sinnlichkeit und dann auch von Vortragenden und Ausübenden übernommen werden. Das lenkbare Luftschiff bewundert jedermann; mit Recht sind wir alle stolz auf »unseren« Zeppelin; wer kommt dabei überhaupt auf den Gedanken darüber zu schelten, daß das Verständnis seiner Konstruktion nur ganz wenigen Volksgenossen möglich ist? Mit Recht besteht hier die Auffassung, daß »die Deutschen« gesteuert fliegen *wollten* — und daß es »ihnen« gelang. Die Philosophie wendet sich unmittelbar an den Geist; dieses Instrument muß jeder selbst spielen; hier gibt es keine Leistungen, die man genießen kann, ohne sie zu beherrschen. Nur wenige sind dazu imstande. Aber in diesen wenigen kommt nichtsdestoweniger zum Ausdruck und zum Selbstbewußtsein, was im Volke schlummert und dem Volke angehört. Warum wird diese wurzelhafte Verbundenheit unserer sogenannten »Gebildeten« mit dem Volke bisweilen verkannt? Weil sich dabei wirtschaftliche und soziale Fragen, Klassenneid und Klassenbewußtsein einzumischen pflegen! Aber unsere deutschen Gelehrten, und vor allem die Philosophen, hatten nur zu oft mit der Not zu kämpfen; reiche Leute sind sie nur in den seltensten Fällen; meistens haben sie sich (auch heute noch!) aus kleinen und kleinsten Verhältnissen zäh emporgearbeitet. Auch die Philosophie hat ihre Schlachtfelder; mancher ist namenlos darauf verblutet; auch hier kämpft der Deutsche, besiegt oder unbesiegt, als ein Held.

Ich möchte das Verhältnis, in welchem das deutsche Volk zu seinen Gebildeten und nicht zuletzt zu seinen Philosophen steht, mit dem Verhältnis vergleichen, welches eine schlichte Mutter mit ihrem auf irgend-

eine Weise ins Ungewöhnliche sich erhebenden Sohn verbindet. Sie vermag ihm nicht mehr in jeder Hinsicht zu folgen, und doch kennt und versteht sie ihn im Grunde besser als jeder Fremde. Es schmerzt sie vielleicht, daß sie die Bücher, die er schreibt, nicht lesen kann. Und doch ist sie stolz auf ihn. Und zwar mit vollem Recht. Er ist ja doch ihr Kind; sie hat ihn geboren und sie fühlt, daß sie ihm die Kräfte des Blutes, des Charakters und auch des Geistes mitgegeben hat, deren er bedarf und ohne die er nichts leisten würde. Auch ist sich der Sohn dieses Zusammenhangs in dankbarer Liebe bewußt. Auch er bedauert es wohl ein wenig, daß die Mutter nicht tiefer in den Sinn seines Lebenswerkes einzudringen vermag; denn wie müßte es sie erst beglücken, wenn sie geschult genug wäre, um ihr eigenes Wesen wunderbar aufgeschlossen darin wiederfinden zu können! Aber wenn sie es auch nicht klar zu erkennen vermag, so ahnt sie es doch mit nicht geringerer Stärke — und über das Grab hinaus bleiben Mutter und Sohn innerlich miteinander verknüpft.

Trifft dieser Vergleich zu, dann ist nur eine vorübergehende Entfremdung zwischen dem deutschen Volk und seinen Künstlern, Gelehrten und Philosophen möglich, deren Gründe wir hier nicht untersuchen wollen [1]). Der normale Zustand dagegen wird der sein, daß das Volk sehr wohl spürt, was es an seinen Meistern [2]) hat; daß es stolz auf sie ist; daß es weiß: sie sind »unser«.

Hier ist nur das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen Philosophen zu betrachten. Prüfen wir unvoreingenommen! Welchem Volke liegt das philosophische Bedürfnis und wohl auch die philosophische Begabung so tief im Blute wie dem unsrigen? Wo wird sonst noch bereits auf der Schulbank so viel über metaphysische Fragen gegrübelt und diskutiert wie in Deutschland? Kaufen sich bei uns etwa nicht schon die Gymnasiasten, die Seminaristen, die angehenden Volksschullehrer, die zukünftigen

---

1) Ein Grund wurde bereits angedeutet: Klassenneid auf der einen, Klassendünkel auf der anderen Seite. Hier kann und muß Abhilfe geschaffen werden. Das Volk muß so anschaulich nah an seine geistigen Führer herangebracht werden, daß es sieht: Keiner ist vom Himmel gefallen, alle haben sie sich aus dem Volke selbst herausgearbeitet. Auf der anderen Seite muß selbstverständlich jeder »Dünkel« wegfallen, der aber von berechtigtem Meisterstolz wohl zu unterscheiden wäre.

2) Ich greife hier mit Absicht zu dem schönen Worte »Meister«, weil das Wort »Gebildete« mißverständlich geworden ist, seitdem es eine »bloße Bildung« zu geben scheint, bei welcher nichts »gekonnt« zu werden braucht. Doch möchte ich gleichzeitig erklären, daß ich es für einen argen Mißbrauch des Begriffs »Bildung« halte, wenn man ihn unter Hinzufügung des Wörtchens »bloß« auf Nichtskönner anwendet. Bildung ist eben stets mehr als »bloße« Bildung. — In ähnlicher Weise ist der Begriff »Wissenschaft« in Mißkredit geraten, seitdem man sich über »reine« Wissenschaft streitet, anstatt etwas Ordentliches zu arbeiten. Vgl. den dritten Abschnitt der vorliegenden Betrachtungen.

Pfarrer die Kritik der reinen Vernunft in Reclams Universalbibliothek? Halten sich bei uns nicht etwa Sprachforscher und Geschichtschreiber, Juristen und Mediziner, Künstler und Erzieher für philosophisch-grundsätzliche Fragestellungen offen? Gewiß nicht alle; vielleicht sogar glücklicherweise nicht alle. Aber selbst die Ablehnung der Philosophie trägt bei uns noch einen gewissen philosophischen Charakter. Auch genügt schon der flüchtigste Blick auf die letzten beiden Jahrhunderte zur Feststellung, daß der Philosoph in Deutschland ein ungleich größeres Publikum hat als irgendwo sonst auf der Welt. Hatte nicht Christian Wolff, unser erster Philosophie-Schulmeister, einen fast beispiellosen Zulauf von begeisterten Lernbegierigen? War der Erfolg der Kantischen Philosophie nicht einer Revolution gleichzusetzen, welche tatsächlich alle Zeitgenossen ergriff, die geistig überhaupt etwas bedeuteten? Wäre das möglich gewesen, wenn es sich bloß um ein paar Sonderlinge gehandelt hätte, die außerhalb des Volksbewußtseins unfruchtbare Gedankenspielereien trieben? Welche Anforderungen stellte doch Fichte in seinen an die deutsche Nation gerichteten Reden an Zuhörer und Leser! Er durfte sie stellen; er durfte hoffen, verstanden zu werden; er wußte, daß er zu einer philosophisch bewegten, begabten und gebildeten Nation sprach. Auch an die Wirkung Hegels möchte ich hier erinnern, die keineswegs auf Mode oder Regierungsbefehl beruhte, wie man bisweilen geglaubt hat. Es gehörte schon etwas dazu, in die Gedankenwelt dieses Denkers einzudringen; viele haben es in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts mit leidenschaftlicher Hingabe getan. Ich gedenke aber auch der Widersacher Hegels, von denen Herbart eine Schule gegründet, Schopenhauer eine Gemeinde gestiftet hat. Noch um die Jahrhundertwende hatte Kuno Fischer einen Lehrerfolg, der ebenso sehr auf der Person wie auf der Sache beruhte; niemand, der diesen Mann hörte, hat ihn je vergessen. Und heute? Findet nicht auch heute ein Philosophieprofessor, der keine Schlafmütze ist, sondern in den Problemkampf einzuführen versteht, eine unverhältnismäßig große Anzahl von Zuhörern an unseren deutschen Universitäten? Ich möchte meinen, daß man uns nicht mit Unrecht das Volk der Dichter und Denker genannt hat, daß wir stolz darauf sein können, daß wir jedenfalls keinen Grund haben, uns deswegen zu schämen.

Mehr als anderswo ist bei uns die Philosophie eine Angelegenheit der Nation. Unsere Denker kommen aus dem Volke und sie wenden sich an ihr Volk. »Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?« Daraus ergibt sich eine zweite Eigentümlichkeit der deutschen Philosophie.

*

Die deutsche Philosophie beruht in höherem Grad als irgendeine andere auf Lernen und Lehren.

Es gilt einzusehen, daß diese ihre viel belächelte Eigentümlichkeit mit der Volksverbundenheit unserer Denker eng zusammenhängt. Lernend erheben sie sich selbst über Enge und Bindungen ihres Herkommens; lehrend wenden sie sich zu allen zurück, die gleich ihnen ins Weite und Freie streben.

Die repräsentativen Philosophen Englands und Frankreichs schrieben für eine bestimmte Gesellschaftsschicht: für verwöhnte Herren und Damen, die über literarischen Geschmack verfügten und vor allem nicht gelangweilt werden durften. So bedienten sich die Hume, Shaftesbury, Labruyère, Helvetius, Chamfort usw. der eleganten Formen des Essays, des Aphorismus, gelegentlich auch des Dialogs. Die Deutschen dagegen bewegen sich mit umständlicher Schulmeisterlichkeit vorwärts: sie schreiben Abhandlungen, überarbeiten das Geschriebene noch einmal aufs gründlichste, fügen Fußnoten und Erläuterungen hinzu, überbrücken jeden Gedankensprung, erklären ihre Erklärungen, lassen nie etwas erraten, sagen alles ausdrücklich, sind selten geistreich, fast niemals rednerisch, oft geschmacklos, bisweilen allerdings auch wirklich tief. Christian Wolff, Kant und Hegel sind, jeder in seiner Weise, höchst bezeichnend für diese schwerfällige, aber gediegene Art philosophischer Mitteilung in Deutschland, die wir heute gewiß verbessern können und auch schon verbessert haben, die wir aber nicht selbst leichtfertig verhöhnen sollten. In den herrlichen Aufzeichnungen zu einem Gedicht, welches unsere Größe besingen sollte, sagt Schiller von Deutschland: »Nicht Redner sind seine Weisen. Darum blieb ihm das Heilige heilig.« Möchte der deutsche Schulmeister auch in Zukunft das Werk des Literaten mit gewissenhafter Sprödigkeit paralysieren; es ist gut so. Mit spitzigen Aphorismen und spritzigen Essays kann man einen schon bestehenden Kreis von Gebildeten entzücken; will man aber ein Volk heranbilden, so darf man die Schulstubenluft nicht scheuen. Man muß Bilderbogen ausbreiten, auf denen alle Einzelheiten ganz genau zu sehen sind; impressionistische Andeutungen sind für Leute, welche die Dinge selbst schon zu kennen glauben; das deutsche Volk ist dafür zu bescheiden und zu genau. Es will lernen. Diesem Bedürfnis kommen unsere Philosophen entgegen. Und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie den Hunger nach philosophischer Erkenntnis selbst verspürten, weil sie selbst etwas gelernt haben.

Der Deutsche ist überhaupt unendlich lernbegierig; er nimmt auf, was er bekommen kann; er ist auf geistigem Gebiet ein Allesfresser und eine

Sammlernatur. So hielt er sich auch von jeher offen für alles Ausländische und Fremde. Der Gedanke der »Weltliteratur« und einer auf der Kenntnis der Weltliteratur beruhenden »Universalbildung« ist in Deutschland zuerst entstanden. Wahrscheinlich verfügt keine andere Nation über eine solch gewaltige Masse von Übersetzungen aus den Sprachen aller Völker und aller Zeiten, wie wir. Auch hatte schon Klopstock Anlaß, zu warnen: »Nie war gegen das Ausland ein anderes Land gerecht, wie du! Sei nicht allzu gerecht. Sie denken nicht edel genung, zu sehen, wie schön dein Fehler ist!« Das alles gilt besonders auch auf philosophischem Gebiete. »Die Deutschen sind Bienen«, sagt Hegel einmal, »die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen, ehrliche Trödler, denen alles gut genug ist.« Er denkt dabei an Christian Wolff und die deutsche Aufklärung. Aber schon in der »Geschichtsbibel« und im »Weltbuch« Sebastian Francks kommt diese universale Sammellust des Deutschen gewaltig zum Ausdruck; in Leibniz verdichtet sie sich zu einer nicht nur alles wissenden, sondern auch alles durchdringenden und beherrschenden Persönlichkeit; in Ranke und in Hegel selbst tritt sie noch einmal großartig in die Erscheinung. »Alles, was Schätzbares bei andern Zeiten und Völkern aufkam, mit der Zeit entstand und schwand, hat der Deutsche aufbewahrt; es ist ihm unverloren«, lesen wir in dem genannten Entwurfe Schillers. Und wozu? »Nicht im Augenblick zu glänzen und seine Rolle zu spielen, sondern den großen Prozeß der Zeit zu gewinnen. Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag der Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit.«

Und wären die Deutschen wirklich »Trödler, denen alles gut genug ist«? Sammeln sie nur ein, um aufzubewahren?

Im Gegenteil. Wir nehmen auf, aber wir gestalten auch um. Wir lernen und lehren, aber wir bilden das Überkommene auch weiter. Und zwar schöpferisch, selbständig und kühn. So empfing Kant die Anregungen Humes; aber was hat er doch daraus gemacht! Hier muß an Lichtenberg erinnert werden, der richtig beobachtete und bemerkte: »Mich dünkt, der Deutsche hat seine Stärke vorzüglich in Original-Werken, worin ihm schon ein sonderbarer Kopf vorgearbeitet hat; oder mit andern Worten: er besitzt die Kunst durch Nachahmen original zu werden in der größten Vollkommenheit.«

Nur wer vieles überblickt, besitzt die Möglichkeit des Vergleichens. Der deutsche Philosoph hat von dieser Möglichkeit noch immer den reichsten Gebrauch gemacht. Nicht zuletzt vergleicht er seine eigene Leistung mit den Leistungen anderer Völker. Er wählt und richtet; er überlegt und vermittelt; er verwirft und erkennt an; er verändert und denkt zu Ende. Nicht immer ist er mit den anderen, selten ist er mit sich

selbst zufrieden. Damit sind wir bei der dritten Eigentümlichkeit der deutschen Philosophie angelangt.

*

Die deutsche Philosophie beruht in höherem Grad als irgendeine andere auf Kritik und Selbstkritik.

Dieser Wesenszug tritt überall so deutlich hervor, daß man ihn kaum übersehen kann. Es ist vielleicht schwer anzugeben, wo hier die Tugend aufhört und der Fehler beginnt. Kritik fördert, aber sie lähmt auch. In der Philosophie führt sie leicht zu Schulspaltungen und Schulfehden; sie verhindert die gemeinsame Zusammenarbeit. »Sagt, ist noch ein Land außer Deutschland«, fragt Lichtenberg, »wo man die Nase eher rümpfen lernt, als putzen?«

Es gibt eine Kritik, die um ihrer selbst willen getrieben wird. Diese »Kritik als Beruf« ist wenig fruchtbar; daß der Deutsche besonders begabt dafür ist, glaube ich nicht. Jedenfalls hat die Kritik, welche unsere Philosophen aneinander üben, damit nichts zu tun; hier handelt es sich vielmehr um die Reaktion von Persönlichkeiten auf Persönlichkeiten, also jedenfalls um eine Kritik, die im Dienste positiver Leistungen stehen möchte und einem bestimmten Wollen und Können entspringt. Wir wollen sie »Kritik als Selbstbehauptung« nennen. Sie ist bei uns sehr häufig, da wir von jeher über eine besondere Menge von selbständigen Persönlichkeiten verfügen, die sich naturgemäß miteinander auseinandersetzen. Der viel besprochene deutsche Individualismus, von dem im nächsten Kapitel zu reden sein wird, hängt damit zusammen.

Nun findet man aber noch eine dritte Art von Kritik bei uns, die weder aus der Armut des allgemeinen Verstandes noch aus der Besonderheit des in sich reichen Individuums stammt, sondern aus der Fülle der Vernunft: aus der Fülle der Gesichte, des Wissens, der Kraft und der Möglichkeiten. Diese »Kritik als Erweiterung« scheint mir dem deutschen Wesen am meisten zu entsprechen; auf ihr beruhen unsere größten und eigentümlichsten Leistungen gerade auch in der Philosophie.

Der Deutsche ist ein Mensch, der immer auch die andere Seite einer Sache sieht und immer auch das Recht der anderen Möglichkeit gelten zu lassen geneigt ist. Eine schwache Generation wird auf Grund dieser Charaktereigentümlichkeit noch schwächer werden; sie wird wie Hamlet vor lauter innerem Reichtum an Möglichkeiten nicht zu Wirklichkeit, Entscheidung und Tat vordringen. Ein kraftvolles Geschlecht dagegen wird noch bedeutendere Leistungen vollbringen, wenn es vieles bedenkt; denn »was mich nicht umbringt, macht mich stärker« (Nietzsche). Wer

die Einseitigkeit eines Standpunkts erkennt und kritisiert, weil ihm ausgebreitetes Wissen und erfahrene Meisterschaft noch andere Möglichkeiten gegenwärtig sein lassen, der wird vielleicht mit einem matten Kompromisse enden, wenn seine Kräfte nicht ausreichen. Diese Gefahr besteht, und mancher deutsche Philosoph ist ihr erlegen. Nicht so jedoch unsere wahrhaft Starken und Großen! Sie wurden weder von ihrem Bildungsreichtum erdrückt, noch führte sie ihre auf Erweiterung bedachte Kritik der einen und der anderen Möglichkeit auf einen kläglichen Mittelweg. Ihr Losungswort war: hinaus über den Gegensatz! vorwärts zu einem Umfassenden und Neuen!

Das hervorragendste Beispiel ist Kant, dessen Hauptwerke das Wort »Kritik« an der Spitze ihres Titels tragen. Vor Kant kritisierten die Empiriker die Dogmatiker und die Dogmatiker die Empiriker; Kant jedoch versucht sich keineswegs als Erfahrungsphilosoph oder rationaler Metaphysiker zu »behaupten«. Er kennt und beurteilt beide Methoden; er kritisiert beide im Sinne der Erweiterung. So entdeckt und schafft er etwas völlig Neues und Umfassendes: seine Transzendentalphilosophie, die keineswegs einen bloßen Kompromiß zwischen Empirismus und Dogmatismus darstellt, obwohl sie beide in gewisser Hinsicht vereint.

Ebenso Hegel. Seine ersten zur Veröffentlichung bestimmten Arbeiten erschienen in einem von ihm und Schelling begründeten »Kritischen Journal der Philosophie«. In dieser Zeitschrift sollte positive, über die Gegensätze hinausführende Kritik getrieben werden. Der alte Zweifrontenkampf Kants gegen die reine Erfahrungsphilosophie und die Spekulationen des sogenannten gesunden Menschenverstandes wird fortgeführt. Aber die Transzendentalphilosophie selbst war inzwischen durch den Irrationalismus der Romantik in Frage gestellt worden. In echt deutscher Weise versucht Hegel beide Standpunkte (den transzendentalen und den irrationalistischen) zu umfassen und in einem übergeordneten dritten aufzuheben. Abermals handelt es sich um Kritik als Erweiterung. Ihr Ergebnis ist die Phänomenologie des Geistes, deren »dialektische Methode« geradezu als das ins Grundsätzliche erhobene Prinzip der Kritik als Erweiterung aufgefaßt werden kann.

Vielleicht jedoch werden nur philosophisch Geschulte völlig davon zu überzeugen sein, daß wir es bei Kant und Hegel nicht mit den schwächlichen Kompromiß-Synthesen von zwei gelehrten Professoren, sondern mit einer ebenso charakteristischen wie kraftvollen Entscheidungsweise des deutschen Geistes zu tun haben. Darum noch ein drittes Beispiel. Ein Beispiel nicht aus der Vergangenheit, sondern aus der Gegenwart, nicht aus dem besonderen wissenschaftlichen Bereiche der deutschen Philosophie,

sondern aus dem unser Volk unmittelbar umfassenden Grunde deutscher Weltanschauung. Galten Sozialismus und Nationalismus nicht bislang für Gegensätze, die sich ausschließen und zwischen welchen man zu wählen habe? Kritisierten sich Sozialisten und Nationalisten nicht gegenseitig fast bis zur Vernichtung des jeweils entgegengesetzten Prinzips im Sinne der Kritik als Selbstbehauptung? Und ist nicht das deutsche Volk von einem genialen Deutschen zu einer Synthese geführt worden, die gewiß keinen kümmerlichen Kompromiß und Mittelweg bedeutet, sondern etwas Umfassendes und Kraftvoll-Neues? Auch hier war von Anfang an Kritik am Werk, aber keine negative, keine bloß ausschließende, sondern eine aufbauende »Kritik als Erweiterung«.

Zum Schluß sei noch der deutschen »Selbstkritik« gedacht. Sie zeigt ein doppeltes Angesicht: heiteres Lachen und tragischen Ernst. Aber seit der Jahrhundertwende ist die gemütliche Selbstverspottung immer seltener geworden; wir haben heute keinen lachenden Philosophen mehr; Nietzsche, der krampfhaft gern einer hätte sein mögen, erreichte gerade das Gegenteil. Er strebte mit radikaler Einseitigkeit und darum mit tragischem Ernste, selbstzerfleischend und selbstvernichtend: das deutsche Schulmeistertum, den deutschen Sammeleifer, die deutsche Pedanterie auszurotten; aber der deutsche Philister war bereits lange vor ihm, man denke nur etwa an Jean Paul und Spitzweg, zu einer ebenso liebenswürdigen wie wahrhaft freien Selbstkritik gelangt.

Und doch muß uns gerade die Betrachtung dieser beiden Möglichkeiten deutscher Selbstkritik weiter in die Tiefe des deutschen Wesens führen. Die ungeheure Unausgeglichenheit und das radikale Ethos Nietzsches lassen sich überhaupt nicht bloß als Kritik des deutschen Geistes an seinem eigenen äußeren Auftreten begreifen. Sie sind vielmehr der innere Widersacher zu seinem Reichtum und seinem Allesumfassenwollen; dieser Gegensatz stellt einen Riß dar, der zutiefst durch die deutsche Seele geht.

II. Innere Spannung.

Die deutsche Philosophie beruht auf der Unausgeglichenheit der deutschen Seele.

Wahrscheinlich sind die Aufgaben, welche wir innerhalb des Weltplans zu lösen haben, so beschaffen, daß wir unter gar keinen Umständen zur Ruhe kommen dürfen. Um uns in Unrast zu erhalten, wurden Gegensätze und Spannungen in unsere Seele gesenkt. Hier gibt es kein glückhaftes Verharren in harmonischer Erfüllung; nur als Träume und Wunsch-

bilder erscheinen die »klassischen« Synthesen; »romantische« Sehnsucht strebt dahin — und darüber hinaus. Es ist uns nicht nur auferlegt, allemal sowohl die eine wie die andere Seite einer Sache zu erkennen, sondern es ist auch unser Schicksal: uns beide Seiten zu eigen machen zu müssen, uns darauf zu werfen, sie durchzukosten, uns an den Gegensätzen abzuarbeiten und schließlich müde und mit leeren Händen dazustehen, während andere eine Entscheidung getroffen und etwas Gewisses in Besitz genommen haben. Jahrzehnte hindurch scheinen wir Bildungsgüter zu speichern und »rein geistig« (wie man zu sagen pflegt) tätig zu sein. Aber mit einem Male hängt Faust den schweren Doktormantel an die Wand und überläßt ihn den Motten, um verjüngt ins Leben hinauszustürmen. Der Körper verlangt sein Recht; Entschluß und Wille stehen zu Gebote; es zeigt sich, daß in dem Gelehrten nicht nur ein Schönheitssucher, sondern auch ein Herrscher steckt. Doch nach gewonnener Schlacht sinkt er wieder in die philosophische Haltung zurück, ohne sich um die Beute zu kümmern.

Zwei Seelen wohnen ach! in unsrer Brust. Nämlich: eine Bauernseele und eine Soldatenseele [1]).

Mit unserer Bauernseele sind und bleiben wir der Erde und ihren Geheimnissen ehrfürchtig verbunden. Daher kommt das Lastende und das in die Tiefe Ziehende in der deutschen Philosophie; wir werden schwer über allem und alles wird schwer über uns. Lange Zeit galt uns »Natur« für das Rätsel aller Rätsel; früher nannte man die verschleierte Göttin »Substanz« und später »Leben«. Wir ahnen, daß durch Nacht und Nichts hindurchgehen muß, was im Licht sein Blumen-, Tier- oder Menschenauge aufschlagen soll; immer wieder haben unsere Naturphilosophen diesem Bauernglauben Ausdruck gegeben. Auch als Denker und Forscher hängen wir an unseren Ahnen; wir spüren, daß sie allenthalben um uns sind, daß sie mit uns säen und ernten, einbezogen in denselben ewigen Lebenskreis. So ist der deutsche Philosoph treu, seßhaft und auf Erhal-

1) Hermann Güntert hat in seinem Buch »Der Ursprung der Germanen« (1934) zu zeigen versucht, daß dieser Zwiespalt bereits germanisch ist und aus der Verschmelzung einer indogermanischen Herrenschicht mit dem Bauernadel der sogenannten Riesenstubenleute (megalithischer Bauernadel dalischer Rasse) erklärt werden kann. Seine ungemein fesselnden und sprachwissenschaftlich vorzüglich belegten Ausführungen scheinen mir den einzigen wirklichen »Anfang« einer deutschen Geistesgeschichte darzustellen, der bisher gemacht wurde. Ein Referat ihres Inhalts würde aus dem Rahmen der vorliegenden Betrachtungen herausfallen; ich will hier ja nicht ableiten, sondern nur beschreiben. Aber daß meine an der deutschen Philosophie orientierte Auffassung mit der bahnbrechenden Hypothese Günterts in völligem Einklang steht, möchte ich doch feststellen. Vgl. auch Günterts einführende Vorträge »Deutscher Geist« (1932) und Ernst Wahles zu den gleichen Ergebnissen führende »Deutsche Vorzeit« (1932).

tung bedacht; er hält sein Erbe zusammen, ohne sich auf Abenteuer einzulassen. Wie ein Bauer grübelt und sinniert er hinter dem Ofen; auch seine geistige Arbeit hat etwas Handwerkliches an sich: er bastelt und tüftelt. Soll sein letztes Streben auf einen philosophischen Kunstausdruck gebracht werden, so möchte ich sagen: er versucht konkret zu denken. Kurz angebundene Sachlichkeit erfüllt ihn: er will nicht überall gleich »oben hinaus«; er möchte zur Sache kommen und bei der Sache bleiben. Und das bedeutet bei ihm keineswegs Positivismus und Pragmatismus; die Sache, welche er fassen möchte, ist ihm nicht bloß Tatsache, sondern zugleich Geheimnis. Der deutsche Philosoph ist fromm, wie der Bauer fromm ist, wenn er über die Felder geht und die unterirdischen Kräfte fühlt. Ich vermeide den verwaschenen Ausdruck »Mystik« und erinnere lieber gleich an Schelling, Novalis, Fechner. Auch an Goethe. Aber allerdings kommt die Bauernseele in keinem dieser deutschen Denker in völlig ungebrochener Reinheit zum Ausdruck.

Die Soldatenseele macht sich daneben bemerkbar und »will sich von der andern trennen«. Sie haftet nicht »mit klammernden Organen« an der Erde, sondern lodert empor wie eine Flamme. Sie verachtet das Leben. Ohne auf die Gassen zu schauen, ohne mit dem Wurm zu leiden, der hier zertreten wird, und mit dem Halm zu jubilieren, der hier die Scholle durchbricht — strebt sie empor zu den Sternen. Ein kühnes, idealistisches, aber freilich auch abstraktes, über die Sachen hinausgreifendes Streben beseelt den deutschen Philosophen. Kommt hier die schweifende Lebensart der alten indogermanischen Reitervölker zum Durchbruch? Ist es die Spielerleidenschaft unserer germanischen Vorfahren, die bisweilen Haus und Hof und sich selber auf einen einzigen letzten Wurf setzten? Jedenfalls ist die deutsche Soldatenseele auch in unserer Philosophie mächtig; mit genialem Griff und Schwung erringt sie sich gelegentlich wahre Schätze; aber sie versteht es nicht, sie zu bewahren, weil sie immer wieder das Ganze in Frage stellt. Hier ist auf das draufgängerische philosophische Landsknechtstum Friedrich Nietzsches hinzuweisen. Aber auch in Kant, Schiller, Fichte, Hölderlin ist die Soldatenseele zu spüren. Doch in keinem der Genannten, auch nicht in Nietzsche, hat sie allein die Führung.

Zwei Seelen wohnen ach! in unsrer Brust. Die Soldatenseele und die Bauernseele arbeiten gegeneinander: immer wieder zieht uns die eine dorthin, wo Kraft und Leben quillt, immer wieder erhebt sich die andere fast undankbar gegen die Kräfte, welche sie nährten, über den verachteten »Dust« zu den Gefilden »hoher« Ahnen [1]).

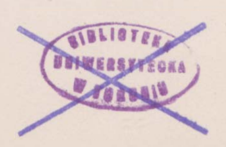
1) Im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts ist die deutsche Bauernseele ohne Zweifel

Daher die Spannung, welche keiner unserer großen Philosophen verleugnet. Alle werden sie irgendwie hin- und hergerissen von einem erdgebundenen und einem erdflüchtigen Willen. Bald überwiegt stille Diesseitsfreude, die im Irdischen das Ewige spürt; bald rauschender Ideenschwung, der ins Transzendente schweift. Bald hält sich der deutsche Philosoph wie der Bauer an das Beständige über allem Wechsel von Tag und Nacht, von Frühling und Herbst, von Sterben und Geborenwerden; bald folgt er wieder der kühnen Überzeugung, daß jeder Tag neu ist und zu neuen Ufern lockt, daß das Erworbene immer wieder neu erobert werden muß. Bald weiß er sich keine höhere Pflichterfüllung, als im Einklang mit Natur und naturhaft gewachsener Sitte den Kreis seines Daseins zu vollenden; bald erfüllt ihn ein Ethos anderer Art: wie ein Soldat folgt er dem Rufe des Führers und vollzieht er Befehle, die häufig genug die natürlichen Bande zerreißen.

Es ist verständlich, daß dieses Doppelstreben schon oft zur Vertauschung der Begriffe führte. Deshalb ist es gerade in der deutschen Philosophie so besonders schwer zu sagen, was realistisch und was idealistisch, was abstrakt und was konkret, was klassisch und was romantisch ist. Kant hat in der Zeit, in welcher er die Kritik der reinen Vernunft in sich trug, erklärt, daß er »an nichts hänge« und alle Gedanken seines werdenden Werkes immer wieder umwerfe und von neuem in Frage stelle. Hegels Jugendaufzeichnungen sind von nicht geringerer genialer Kühnheit als die Aphorismen Nietzsches. Der Gesamteindruck, welchen das Lebenswerk sowohl Kants wie Hegels macht, ist ein anderer; man wird trotzdem gut daran tun, diese Philosophen nicht irgendwie einseitig abzustempeln und die Spannung zu vernichten, welche ihre Philosophie gerade auszeichnet. Auf der anderen Seite verleugnet selbst Nietzsche nicht die gebundene Sammlertätigkeit der handwerklich arbeitenden deutschen Bauernseele. Kämpfte er gegen das Lastende und Schwere, das Schulmeisterliche und Pedantische im deutschen Wesen, so wußte er den Feind nicht zuletzt in der Tiefe seiner eigenen Persönlichkeit. Und genau ebenso steht es umgekehrt mit der Abkehr Hegels von Hölderlin und der »Romantik«. —

---

vielfach »verbürgerlicht«. Auch in der Philosophie. Der Kampf zwischen den beiden Seelen trat damit in ein neues Stadium. Aber wenn der Bauernseele die Gefahr der Verbürgerlichung droht, so ist die Soldatenseele gegen die Gefahr der Verwilderung und philosophischen Freibeuterei nicht minder gefeit. Man hüte sich: die gediegenen bäuerlichen Kräfte jener Philosophen, die selbst in der Stunde der Not (und gerade dann!) gläubigen Sinnes weiter säen und ernten, wie es die Väter getan — mit feiger und bequemer »Spießbürgerlichkeit« zu verwechseln!





Es ist allgemein anerkannt, daß die deutsche Philosophie nur mit der griechischen verglichen werden kann, an die sie ja auch vielfach anknüpft. Der Vergleich ist in mehr als einem Sinne zutreffend. Die griechische Seele litt an einem ähnlichen Zwiespalt wie die deutsche; die griechische Philosophie entsprang einer ähnlichen Spannung [1]).

Und doch ist die deutsche Philosophie von der griechischen durch eine Welt geschieden. Sie beruht nicht allein auf der Unausgeglichenheit der germanischen Doppelseele, sondern sie beruht außerdem noch auf einer Gespanntheit von ganz anderer Art. Sie trägt nordisch-christliches Gepräge. Sie wurde von Menschen geschaffen, die im Laufe der Jahrhunderte aus Germanen zu Deutschen geworden waren. Die von der christlichen Lehre zutiefst ergriffen und umgeformt wurden. Die aber auch ihrerseits das Christentum umbildeten und auf ihre Weise neu gestalteten.

*

Die deutsche Philosophie beruht auf der Zusammengezogenheit des deutschen Gemüts.

Der Ausdruck »Zusammengezogenheit des deutschen Gemüts« stammt von Hegel, der ihn aber nur gelegentlich gebraucht [2]). Für gewöhnlich bezeichnet Hegel die in Frage stehende Eigenschaft als »Innerlichkeit«; dieses Wort ist weniger plastisch und auch schon etwas abgegriffen.

Jedenfalls ist die »Zusammengezogenheit des Gemüts« für den nordischen Menschen charakteristisch. Während der Südländer weltoffen nach außen lebt und sich ohne viel Grübeln und Sinnieren in gegebene Formen hineinfindet, steckt der Nordländer in seinem Ich wie in einem Gehäuse; er kommt nur schwer von dem Umstand seiner eigen-sinnigen Persönlichkeit los; auch bei gleichgültigen Verrichtungen ist er damit belastet. Dem Südländer ist ein gewisser Leichtsinn natürlich und darum ungefährlich; uns wird er fast stets verhängnisvoll. Uns ist Konzentration naturgemäß und wir geben unseren Charakter auf, wenn wir die Zusammengezogenheit unseres Gemüts aufgeben.

Diese Naturanlage wurde in der Schule des Christentums noch weiter ausgebildet; gleichzeitig gedieh allerdings auch das Christentum auf dem Boden des deutschen Gemüts in einer besonderen, unserer Konzentriert-

1) Nach H. Güntert sind die Griechen in ähnlicher Weise wie die Germanen aus der Vereinigung eines einbrechenden indogermanischen Herrenvolkes mit einer älteren Kultur, der »ägäischen«, hervorgegangen.

2) Jubiläumsausgabe, Bd. 12, S. 317. Vgl. die Artikel »Deutscher« und »Deutschland« in meinem demnächst erscheinenden Hegel-Lexikon. Hier der Nachweis aller übrigen Hegel-Zitate.

heit entsprechenden Weise. Niemand hat diese fruchtbare Wahlverwandtschaft zwischen dem deutschen Gemüt und gewissen Seiten der christlichen Lehre so klar gesehen und so bewußt in der deutschen Philosophie zur Geltung gebracht wie Hegel. Wiederholt schildert er, wie der christliche Glaube auf den »eintönigen, wortlos in sich zusammengefaßten, verschlossenen, störrischen, widerborstigen, knorrigen, unzugänglichen und in seinen Handlungen und Äußerungen vollkommen unsicher und widersprechend erscheinenden deutschen Charakter« wirkte, wie der christgläubige Deutsche nun erst recht dazu veranlaßt wurde: sich in sich selber zu versenken und »innerhalb seiner zu operieren«. Das Christentum kam der »Besonderheit« des Deutschen entgegen; es bestärkte den Deutschen in dem Gefühl seiner besonderen Freiheit und seiner besonderen Verantwortung; er lernte, daß es und warum es auf ihn als »diesen« Menschen ankommt; der Glaube an die einzigartig ewige Bedeutung jeglicher Menschenseele stärkte die nordische Persönlichkeit und gab ihr das Recht zu sein, was sie ist: ein Mensch mit »seinem« zeitlichen und ewigen Schicksal, das ihm kein anderer abzunehmen vermag. Auf sich selber stehet er ganz allein.

Frau v. Staël erklärte in ihrem Buch über Deutschland, die Überlegenheit der Deutschen bestehe in drei Eigenschaften: der Unabhängigkeit des Geistes, der Liebe zur Einsamkeit, der Eigenartigkeit der einzelnen Menschen. Kein geringerer als Paul de Lagarde hat diesen Ausspruch aufgegriffen, aber schon im Jahre 1878 tief beklagt, daß diese drei grunddeutschen Eigenschaften immer seltener würden [1]). Und doch ist auch heute noch kein Mangel an »besonderen« Persönlichkeiten in Deutschland. Wir sind noch immer das Volk der Käuze und das Volk der Originalgenies, das Volk der in sich eingesponnenen Dichter und das Volk der aus der Kraft ihrer einzig-artigen Persönlichkeit heraus wirkenden Führer, das Volk Hamanns und Jung-Stillings, Jean Pauls und Raabes. Bei uns ist nicht einer wie der andere. Deshalb muß auch der Deutsche immer wieder in Uniform gesteckt werden, weil er in keiner Weise uniform ist.

Hier sind wir also bei dem vielbesprochenen deutschen Individualismus angelangt. Er ist unausrottbar und er soll auch gar nicht ausgerottet werden. Wer ihn für minderwertig hält, der hat noch nicht verstanden, daß er die einzig wirksame Gegenmacht zu aller herdenmäßigen Gleichmacherei darstellt und daß Persönlichkeit und Führertum auf seinem

1) Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand, 5. Aufl. (1920), S. 262. Ich bitte die Stelle nachzulesen. Ein Bahnbrecher des neuen Deutschlands spricht hier in ergreifender Weise nicht nur zu seiner Zeit, sondern auch zur Gegenwart.

Prinzipe ruhen. Aber allerdings bedarf dieses Prinzip der Einschränkung. Das Individuum begibt sich selbst in die Bande der Gemeinschaft — und diese Gemeinschaft ist von Ewigkeit her im Weltplan mitgesetzt wie das Individuum. Das ist bereits Philosophie; und zwar deutsche. Fichte hat es am klarsten gesagt, aber auch der Kantianer und der Hegelianer kann es unterschreiben: das Ich setzt sich selbst eine Grenze. Ja, es genießt die persönliche Verantwortung seiner Selbstbestimmung dann am meisten, wenn es freiwillig die »Uniform« der Volksgemeinschaft trägt.

Verfolgen wir diesen großen Gedanken in die Vergangenheit, so stoßen wir vor allem auf den genialen Begründer der wissenschaftlichen deutschen Philosophie: auf Leibniz.

Leibniz vermißte in der unpersönlichen »Substanz« Spinozas das principium individuationis. Als deutscher Mensch und Denker war er sich klar darüber, daß (mit Hegel zu reden) die Substanz auch als Subjekt gesetzt werden muß. Während bei dem durch und durch undeutschen und unchristlichen Spinoza die Persönlichkeit keinen Eigenwert und keine Freiheit besitzt, wird sie von Leibniz grundsätzlich als Mikrokosmos gefaßt; das entspricht nicht nur dem deutschen Denken, sondern vor allem auch dem deutschen Fühlen und Wollen. Unser Sein ist allemal als ein »besonderes« geprägt und will sich lebendig als ein »dieses« entwickeln. Damit ist jedoch keineswegs einem schrankenlosen »Individualismus« oder »Subjektivismus« das Wort geredet. Im Gegenteil. Die Monade existiert ja niemals als Einzelmonade, sondern allemal als Monadengemeinschaft. Trotzdem ist sie als Mikrokosmos in einem sehr tiefen Sinne frei, ja absolut. Es ist hier nicht der Ort, die Philosophie des Leibniz auch nur in ihren Grundzügen quellengetreu darzustellen. Aber es sei jedenfalls ausgesprochen, daß sie grundsätzlich die Möglichkeit bietet: das absolute Führerprinzip mit dem ebenso absoluten Gemeinschaftsprinzip zu vereinigen. Die als Monade gesetzte Substanz ist der erste wahrhaft philosophische Begriff, in welchem die Zusammengezogenheit des deutschen Gemüts zu sich selber kam; dieser Begriff ermöglichte die Ausbildung einer ebenso persönlich konzentrierten wie auf Gemeinschaft gegründeten Freiheitslehre, die von Luthers »Freiheit des Christenmenschen« über Kant, Schiller, Fichte, Schelling bis zu Hegel reicht und die wohl bis auf den heutigen Tag das eigentliche Herzstück unserer deutschen Philosophie überhaupt darstellt.

Auf dem undeutschen und unchristlichen Boden des Spinozismus wäre die Ausbildung dieser Freiheitslehre unmöglich gewesen. Spinoza ist der bedeutendste Widersacher und Gegenspieler der deutschen Philosophie. Deshalb mußte sich das deutsche Denken auch immer wieder grundsätz-

lich mit ihm auseinandersetzen. Das geschah in der vornehmsten Weise. Nichts ist lehrreicher für die Erkenntnis unserer Philosophie als die Betrachtung der Verteidigungen und Mißverständnisse, der Anklagen und Umbildungen Spinozas durch Lessing und Herder, Goethe und Jacobi, Schelling und Hegel. Mit dem echten Spinoza wußte kein Deutscher jemals etwas anzufangen; wohl aber malte bisweilen die Liebe zu dem volk- und heimatlosen Mann ein falsches, dem deutschen Fühlen angepaßtes Bild. Goethe dichtete seine Philosophie ins Germanisch-Natur-Pantheistische um; Jacobi wehrte sich gegen den Determinismus; für Schelling und Hegel bedeutete die »reine Substanz« nur den »Äther des abstrakten Gedankens«, in welchem der Geist wohl einmal untergehen muß, aber nur um wieder emporzutauchen und seine Abstraktion in einer wesentlicheren und gefüllteren Begrifflichkeit aufzuheben. Fichte war sich des Gegensatzes vielleicht am meisten bewußt; seit Leibniz wurde Spinoza von keinem Deutschen so grundsätzlich abgelehnt wie von Fichte.

In jedem Falle ist es die »Zusammengezogenheit des deutschen Gemüts«, welche sich gegen die Unpersönlichkeit und Unfreiheit des Spinozismus zur Wehr setzt. Wenn Goethe das Urbild seines Faust und Faust die vollendetste dichterische Gestaltung einer deutschen Philosophenseele ist — dann stand Goethe und steht der deutsche Denker auf dem Standpunkt des Leibniz, aber nicht auf dem Standpunkt Spinozas. Gleichwohl können wir es verstehen, daß sich Goethe und so mancher andere Deutsche bisweilen zu Spinoza hingezogen fühlten. »Sich aufzugeben, ist Genuß.« Es ist die starke Persönlichkeit, die manchmal ihrer Verantwortung müde wird, es ist das geprägte Ich, das von sich selbst befreit sein möchte, es ist der leidenschaftliche Wille, der ausruhen möchte — was uns in den Frieden des all-einen substantiellen Seins lockt. Hier schweigen die Affekte, hier schlägt kein Gewissen, hier ist keine Entscheidung zu treffen, hier ist jegliche Spannung gelöst.

Die Weisheit des Orients hatte schon immer solche Schlafmittel zur Verfügung . . .

Aber Faust widersteht der Lockung. Fichtes gebietende Stimme stellt uns vor die Wahl. Willst du ein Ich sein — oder ein Stück Lava auf dem Monde?

*

Die deutsche Philosophie beruht auf der Unbedingtheit des deutschen Willens.

Hier ist zunächst festzustellen, daß der Wille überhaupt eine sehr bedeutende Rolle in der deutschen Philosophie spielt. Niemals haben wir

uns auf die Dauer in einem vorzüglich intellektualistisch ausgerichteten Systeme wohl befunden; jederzeit haben Begehren, Wählen und Entscheiden ihre Ansprüche geltend gemacht. Faßt man den Begriff »Wille« so weit, wie er philosophisch gefaßt werden muß (d. h. beschränkt man ihn nicht auf das Begehrungs»vermögen«), so darf man sagen: durch die ganze deutsche Philosophie geht ein voluntaristischer Zug.

Die Monaden des Leibniz sind von einem Streben erfüllt; Kants Ethik beruht auf einer tiefsinnigen Lehre vom guten und vom bösen Willen; Fichtes sogenannte Wissenschaftslehre ist eine Philosophie der Entscheidung und der Tat. Hegel hat sein ganzes System nicht nur als Logik, sondern auch als Freiheitslehre vorgetragen: der zentrale Begriff seiner Rechtsphilosophie ist der Wille. Allerdings ist diese geistesphilosophisch entwickelte voluntaristische Strömung im Hegelianismus vielfach verkannt worden; jedenfalls setzte ihr Schopenhauer eine mehr naturphilosophisch gefaßte Willensmetaphysik entgegen. An sie schlossen sich Eduard v. Hartmann und Richard Wagner an; selbst wo der Deutsche den Willen als »Wahn« zu brechen sucht, kämpft er in der für ihn charakteristischen willensstarken Weise. Besonders kennzeichnend ist, daß die Philosophie überhaupt bei uns sozusagen nicht »von selbst entsteht«, sondern recht eigentlich »gewollt«, programmatisch angekündigt und planmäßig durchgeführt wird. Diese deutsche Eigentümlichkeit kann man besonders an Schelling und Nietzsche beobachten. So verschieden die Philosophie ist, die Schelling und Nietzsche in immer wieder neuem Ansprung »gewollt« und »proklamiert« haben, in der Macht ihrer Impulse und in der Wucht ihrer Intentionen sind sie sich ebenbürtig.

Und zwar steht dieser Wille zur Philosophie und in der Philosophie im Banne des Unbedingten. Ob nun der Ausdruck gewählt, vermieden oder vielleicht sogar bekämpft wird: wir philosophieren jederzeit »absolut«. Was in der deutschen Philosophie in Frage steht, ist allemal »das Ganze«. Immer wieder sagt bei uns Mephistopheles zu Faust: »Glaub' unsereinem, dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht«; aber immer wieder antwortet Faust darauf: »Allein ich will!« — und da muß selbst der Teufel zugeben: »Das läßt sich hören.«

Ob das Absolute jemals erreicht wird, steht dahin. Jedenfalls gibt es zwei Wege, es anzustreben. Der eine Weg führt über das Opfer des Ich, durch die Entselbstung; dieses Verfahren ist im Grunde undeutsch, obwohl es auch bei uns gelegentlich versucht wird. Der andere Weg ist der Weg Fausts, der seine Persönlichkeit ins Absolute zu erweitern und zu steigern versucht: er will als »dieser« Mensch erfahren, »was der ganzen Menschheit zugeteilt ist«. Das ist deutsche Art. Die »Welt«, welche sich

so in der Philosophen-Monade spiegelt, starrt nicht in farbloser, unpersönlicher »Objektivität«, sondern der Atem einer kraftvollen Persönlichkeit durchpulst sie in lebendig-aufleuchtender »Sachlichkeit«.

Völlig undeutsch und nur vorübergehend in unsere Philosophie hineinzubringen ist jeglicher »Relativismus«. Trotz der »Besonderheit« der einzelnen Persönlichkeiten ist sich jeder deutsche Philosoph »seiner« Pflicht als »der« Pflicht und »seiner« Wahrheit als »der« Wahrheit bewußt: ein metaphysischer Knoten, der nicht allein mit dem Verstand aufgelöst werden kann, sondern vor allem mit dem Willen durchschlagen werden muß. Ähnlich steht es mit dem Freiheitsproblem. Die heilige Überzeugung von der Freiheit der letzten persönlichen Entscheidung ist das Herzstück der deutschen Philosophie. Höchst kennzeichnend ist dafür der Ausspruch Lichtenbergs: »Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, daß unser Wille frei ist, als daß alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?«

Es ist klar, daß diese Unbedingtheit des Willens gelegentlich einen dogmatischen Charakter annehmen wird, besonders wenn sie sich zugleich in jener lehrhaften Weise äußert, in welcher die deutsche Philosophie auftritt. Man sollte auf die Bekämpfung dieses »Dogmatismus« (der bezeichnenderweise auch dort zum Vorschein kommt, wo er gegen sich selber Front macht!) nicht allzu ängstliche Mühe verwenden. Bei dem Reichtum der Deutschen an »eigenartigen Menschen« wird er niemals wirklich gefährlich werden können. Unsere großen Philosophen sind nicht nur Geschäftsführer (Hegel), sondern auch Soldaten des Weltgeistes; sie werden jederzeit durch Umschaffen dafür sorgen, daß sich das Geschaffene nicht zum Starren waffne; wie deutsch war es doch, daß Paul de Lagarde seinen in der Tat sehr »besonderen« Konservativismus als »radikalkonservativ« bezeichnete! Auch der Umstand schützt uns vor einer dogmatischen Erschlaffung im Absoluten, daß die deutsche Philosophie nicht die Angelegenheit eines sich als solchen erhaltenden »Standes« ist, sondern immer wieder aus dem völkischen Grunde neu geboren wird. Und schließlich beruht sie ja überhaupt auf der Zusammenbindung (Synthesis) von Gegensätzen, die sich wohl dogmatisch äußern mag (sich vielleicht sogar dogmatisch äußern muß), aber ihrem ganzen Wesen nach niemals ihre Spannung verlieren wird, ja auch nur kann. Diese Gegensätze, die absolut in eins gesetzt werden, lauten: Individuum und Volk, Subjekt und Substanz, Person und Sache.

Nichts überwacht unser philosophischer Wille mit solcher Leidenschaft als gerade die Zusammenbindung und Ineinssetzung dieser Unterschiede, die unter keinen Umständen vom Verstand gegeneinander fixiert werden dürfen. Wir lehnen ab den Verstandesunterschied und die bloße Verstandesverbindung von Individuum und Individuen-Aggregat; wir wollen die lebendige Spannung und Vernunfteinheit von Individuum und Volk. Wir lehnen ab den Verstandesunterschied und die bloße Verstandesverbindung von Subjekt und Objekt; wir wollen die lebendige Spannung und Vernunfteinheit von Subjekt und Substanz. Wir lehnen ab den Verstandesunterschied und die bloße Verstandesverbindung von Person und unpersönlichem Zeug; wir wollen die lebendige Spannung und Vernunfteinheit von Person und Sache. Die jeweils an erster Stelle genannten »Beziehungen« sind »fertig«; wer sie vertritt, steht dementsprechend auf einem »starren« dogmatischen Standpunkt. Die jeweils an zweiter Stelle genannte »Spannung« jedoch ist niemals »fertig«; sie enthält eine ewige Aufgabe. Aus dem Lebensgrund dieser ewigen Aufgabe heraus mögen sich unsere Denker ohne Scheu dogmatisch aussprechen. Diese dogmatische Form wird ihrem Wort männliche Entschiedenheit und den Nachdruck der unbedingten Überzeugung verleihen.

Ich möchte die ewige Aufgabe der deutschen Philosophie noch etwas näher umschreiben.

Die deutsche Philosophie will idealistisch sein, aber ohne Abstraktion. Platon, den wir wohl als den Ahnherrn aller idealistischen Philosophie bezeichnen dürfen, hat diese Forderung weder gestellt noch erfüllt. Er ist, wie ihn Kant mit Recht nannte: ein Intellektualphilosoph; seine Philosophie beruht (von Ansätzen zur Überwindung dieses Dualismus abgesehen) auf der verstandesmäßig getrennten und verbundenen Zweiheit von Idee und Wirklichkeit. Spricht Platon von der Idee, so abstrahiert er von der Wirklichkeit; spricht er von der Wirklichkeit, so verbindet er sie verstandesmäßig mit der Idee. Anders der Idealismus der deutschen Philosophie. Hier herrscht weder der Dualismus Platons, noch die ungebrochene Einheit Spinozas. Platon wie Spinoza sind Dogmatiker. Die deutsche Philosophie dagegen ist allenthalben konkret in Arbeit begriffen; hier regiert ein Idealismus der Tat; die Abstraktion ist nicht Endergebnis, sondern lediglich Mittel; Subjekt und Substanz, Person und Sache greifen hier in jedem Augenblick tat-sächlich zu einer konkreten Leistung zusammen. Arbeitet das Individuum im Geiste der Volksgemeinschaft, so wird diese Leistung im idealistischen Sinne unserer Philosophie (ohne Abstraktion im Ursprung und im Endergebnis) vollzogen; verfährt das Subjekt mit seinem Denken

nicht bloß intellektualistisch, sondern wahrhaft geistig, wesentlich und substantiell, so entspricht das gleichfalls unserem Idealismus, wie er vor allem in der Philosophie Hegels lebendig zum Ausdruck kommt. Stellt sich die schaffende Persönlichkeit nicht bloß ihrem Stoff gegenüber, sondern durchdringt sie ihn in der Tat als ihre Sache, so schlägt sie sich niemals mit leeren Abstraktionen herum, sondern erfüllt sie sich in der Leistung mit dem Gehalte der Wahrheit. Das alles ist kein Materialismus, sondern Idealismus — aber ein absoluter Idealismus, ein Idealismus, der den Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus in sich selbst überwindet, ein Idealismus ohne Abstraktion[1]). So will der Deutsche philosophieren. Und sein Wille zwingt das Unmögliche bereits dadurch, daß er sich diese ewige Aufgabe immer wieder im vollen Ernste stellt.

Die deutsche Philosophie will objektiv sein, aber ohne Ausschaltung der Persönlichkeit. Spinoza, der objektivste aller Philosophen, hatte die Persönlichkeit ausgeschaltet. Der deutsche Philosoph dagegen ist mit Leibniz der Überzeugung, daß die unpersönlich verstandene Substanz in Wahrheit tot und leer ist. Ohne individuelles Prinzip keine Spannung, ohne Spannung kein Streben und Leben. Aber der deutsche Philosoph ist kein reiner Individualist. Vielmehr ist er mit Hegel der Ansicht: »Die wahre Selbständigkeit besteht allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem das Allgemeine durch die Einzelheit sich ebensosehr ein konkretes Dasein gewinnt, als die Subjektivität des Einzelnen und Besondern im Allgemeinen erst die unerschütterliche Basis und den echten Gehalt für seine Wirklichkeit findet" [2]). Ein berühmter Ausspruch Richard Wagners lautet: »Deutsch ist: die Sache, die man treibt, um ihrer selbst und der Freude an ihr willen treiben« [3]). Hier ist die deutsche Objektivität vortrefflich gekennzeichnet. Sie ist nicht bloß Objektivität im Unterschied zur Subjektivität, sondern Sachlichkeit; die Selbständigkeit des Individuums kommt in der freudigen Hingabe der Person an die Sache zum Ausdruck und erfüllt die Sache.

Die deutsche Philosophie will echt sein. Paul de

1) D. h. ohne Abstraktion im Ursprung und im Endergebnis. Von der Abstraktion als Mittel wollen wir keinesfalls abstrahieren. Das wäre nicht nur eine Abstraktion sondergleichen, sondern auch völlig unmöglich.

2) Jubiläumsausgabe, Bd. 12, S. 247.

3) Es ist lehrreich, den Artikel »Deutsch« in C. F. Glasenapps und H. v. Steins »Wagner-Lexikon« (1883) im Zusammenhang zu lesen. Unsere Stelle (S. 98) richtet sich zunächst gegen das »Nützlichkeitswesen«, wird aber trotzdem im Sinne Wagners gedeutet. Vgl. die Auffassung H. v. Steins in seinem Aufsatz »Jean Paul« (in dem Sammelband »Zur Kultur der Seele«, 1906, S. 81 f.).

Lagarde sagt einmal: »Das höchste Lob, welches das deutsche Volk erteilt, ist das der Echtheit.« Das ist ein wahrer und ein echt deutscher Ausspruch; Echtheit und Wahrheit sind für uns Synonyma. Nicht die abstrakte Richtigkeit schätzen wir am höchsten, sondern die Echtheit; ihr verzeihen wir sogar gelegentlich einen Irrtum. Deshalb beschäftigen wir uns auch mit der Persönlichkeit und den Schicksalen unserer Philosophen; wir versuchen herauszubekommen, ob Subjekt und Substanz, Person und Sache, Leben und Lehre »eins« bei ihnen sind. Nur in diesem Falle vermögen wir sie als »echt« anzuerkennen. Und dieses höchste Lob bedeutet wiederum nichts anderes als die tat-sächliche Lösung jener ewigen Aufgabe unserer deutschen Philosophie.

Aber die »Echtheit« ist keine Gelegenheitstugend; sie muß sich bewähren. Es gehört mehr dazu, als an die Aussprüche, die man tut, im betreffenden Augenblick auch wirklich zu glauben. Wer um das »Absolute« ringt, wird es nicht nur jeden Tag unter persönlichem Einsatz seiner ganzen Kraft aufs neue erobern müssen; er wird es auch zu erhalten trachten. Wer auf völkischem Grunde schafft, will seine persönliche Leistung dem Leistungsschatze seines Volkes einverleiben. Wer sein Leben an das »Ganze« setzt, wird sich nicht mit den Erfüllungen einzelner Augenblicke zufrieden geben.

Wie das Leben überhaupt an den Organismus gebunden ist, so gibt es auch kein echtes philosophisches Leben ohne den Organismus des philosophischen Systems.

III. Wendung zum wissenschaftlichen System.

Am 2. November 1800 schrieb der dreißigjährige Hegel an Schelling: »In meiner Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln. Ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.« Diese Sätze sind für den deutschen Philosophen bezeichnend. Im Werdegang unserer Denker kommt allemal der Tag, wo sich das intuitiv erfaßte und dementsprechend zum Ausdruck gebrachte Jünglingsideal in die Form des wissenschaftlichen Systems zu verwandeln beginnt. Diese Wendung wird als eine unbedingte Notwendigkeit erkannt. Aber sie ist nicht der Weisheit letzter Schluß. Der Philosoph hält sich die Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen offen. — Betrachten wir zunächst die Wendung

zum wissenschaftlichen System und dann (im vierten und letzten Kapitel) die Rückbeziehung auf das Leben.

Meldet sich das wissenschaftlich-systematische Bedürfnis wirklich bei jedem deutschen Philosophen? Ich glaube: ja. Wenigstens wüßte ich nur eine einzige Ausnahme von Rang: Friedrich Heinrich Jacobi. Alle anderen einigermaßen bedeutenden deutschen Denker verraten in ihren reiferen Jahren ein ausgesprochen wissenschaftlich-systematisches Bestreben[1]. Sogar bei Nietzsche kann man das deutlich feststellen: seine unvollendeten letzten Werke sind nicht mehr aphoristisch, sondern systematisch angelegt. Auch erwartet der nicht selbst schöpferische, sondern nur aufnehmende und weitergebende Deutsche von seinen Philosophen ein System. Ist ein solches nicht vorhanden, wie etwa bei Goethe, Novalis, Hebbel, Nietzsche, so versucht man es aus den Bausteinen herzustellen. Ein Engländer sagte einmal im Gespräch zu mir: »Uns wäre es nie eingefallen, Shakespeares Weltanschauung systematisch zu entwickeln. Das war eine Aufgabe für die Deutschen.« Ich gab ihm vollkommen recht.

Es liegt auf der Hand, daß die deutsche Ordentlichkeit, Genauigkeit und Lehrhaftigkeit an dieser wissenschaftlichen Systematisierung großen Anteil haben. Der Wille zum Unbedingten, zum Absoluten und Ganzen kommt hinzu. Aber entscheidend für die Beurteilung ihres tiefsten Grundes ist doch erst die Art und Weise unserer Systembildung. Rationalismus und Universalismus beherrschten den Geist der Mittelmeer-Völker schon zu Zeiten, in welchen man in Deutschland überhaupt noch nichts von Philosophie wußte. Auch sind in den letzten Jahrhunderten bei den Franzosen, Italienern, Engländern und Amerikanern mindestens ebensoviele Versuche gemacht worden, »exakt-wissenschaftlich« zu philosophieren und zu systematisieren wie in Deutschland. Das Unterscheidend-Deutsche kann also nicht im wissenschaftlich-systematischen Streben überhaupt und für sich allein liegen. Es kommt vielmehr darauf an, was man bei uns unter wissenschaftlich-systematisch versteht.

Man versteht darunter: geistige Gestaltung und Organisation. Die Spannungen, welche unsere Philosophie hervortreiben, bedingen einen Aufbau von sehr besonderer Art: keine bloße Zusammenstellung, kein wohldisponiertes Nebeneinander, sondern ein in

---

1) Man darf sich hier nicht durch die Tatsache irre machen lassen, daß die Ausarbeitung von Systemen zu gewissen Zeiten mit Hohn und Spott überschüttet worden ist. Jene Systemverächter waren junge Menschen, die allerdings auch später keine größeren philosophischen Zusammenhänge ausarbeiteten (das ging über ihre Kraft), wohl aber Wissenschaft (z. B. Sanskrit) trieben und sich in strengen Ordnungen und Bindungen (Katholizismus) geistig verankerten.

sich geschlossenes Gefüge, welches die gegensätzlichen Kräfte, denen es entsprungen ist, keineswegs verleugnet, sondern lebendig erhält und zur organischen Selbstentwicklung zwingt.

Das deutsche philosophische System will weder eine »Alles« enthaltende, großartig-übersichtliche »Summa« sein, wie die mittelalterlich-scholastischen Systeme, die durchwegs der europäisch-romanisch-katholischen Ordnungsidee folgen; noch eine ebenso »Alles« enthaltende, klar und distinkt dargelegte »Philosophical science«, wie etwa im 19. Jahrhundert das System Herbert Spencers, das dem naturwissenschaftlich ausgerichteten Systemgedanken der französischen und englischen Aufklärung folgt. Sondern: ein durchgebildeter geistiger Organismus, ein lebendig sich selbst entfaltendes »Ganzes«. Daß der deutsche Systematiker dieses Ziel allenthalben und in jeder Hinsicht erreicht, möchte ich nicht behaupten. Aber er verfolgt es unentwegt und nimmt lieber Trübheit und labyrinthische Verschlingung mit in den Kauf, als daß er sich zu einer »planen« und »distinkten« Systematisierung herbeilassen würde.

Dieses Streben nach geistiger Organisation kommt früh zum Ausdruck; schon die ersten Ansätze zu philosophischer Systembildung verraten es; es ist so alt wie die deutsche Philosophie. Mit völliger Deutlichkeit tritt es bei Leibniz hervor und sollte hier nicht als ein Stilphänomen (»Barock«) veroberflächlicht werden. Kant hat die in Frage stehende Ganzheitsgestaltung in der Kritik der Urteilskraft grundsätzlich untersucht; die Systeme seiner Nachfolger zeigten, daß er mit diesem Werke nicht bloß Prolegomena zu jeder künftigen Ästhetik und Naturphilosophie, sondern vor allem zu jedem künftigen System der Philosophie lieferte. Die nicht nur dichterische, sondern vor allem auch denkerische Lebensarbeit Goethes und Schillers ist von der Idee einer geistigen Organisation beherrscht; von Schelling und Hegel wird diese Idee zur letzten Höhe philosophischer Selbstbewußtheit gebracht; bis in die jüngste Gegenwart hinein macht sie sich immer wieder aufs nachdrücklichste bemerkbar.

Nun sind »geistige Gestaltung« und »Organisation« zunächst nur Worte und die geschichtlichen Anspielungen können nur solchen Lesern weiterhelfen, welche die nötigen Kenntnisse besitzen. Was wird denn in den deutschen Systemen »organisiert« und zu einem »geistigen Ganzen« »gestaltet«? Natürlich die nämliche Problemfülle der Welt, welche das philosophische Streben allenthalben speist. Und doch sind wir Deutsche durch unsere zentrale Lage in der Mitte Europas, durch unsere Blutmischung und durch unsere geistige Entwicklung veranlaßt: diese Problemfülle der Welt in einer anderen Perspektive zu sehen als unsere Nachbarn im Osten und im Westen. Unserer »Mittelstellung« entsprangen die »inneren Span-

nungen«, von welchen wir im vorigen Kapitel sprachen; diese Spannungen bedingen unsere Philosophie; nur ein System, welches als ein »Ganzes« »geistige Gestaltung« und »Organisation« leistet, vermag diese Philosophie zu krönen, indem es ihren tiefsten Ursprung bewußt macht und im Geiste verewigt.

Um das zu zeigen (oder meine Leser wenigstens ahnen zu lassen, was ich meine), bin ich nunmehr gezwungen, jene mannigfaltig beschriebenen inneren Spannungen auf einen Generalnenner zu bringen. Darin liegt eine starke Verallgemeinerung und Abstraktion, die vielleicht nicht unbedenklich ist, aber leider nicht entbehrt werden kann.

*

Zwischen dem vor allem rational-gerichteten romanischen Westen (Frankreich) und dem vor allem irrational-bewegten slawischen Osten (Rußland) errichteten die Deutschen eine Philosophie, die beiden Seiten des Geistes in gleicher Weise gerecht werden möchte: dem rationalen Verstand und den irrationalen Mächten des Gemüts. Kein Kompromiß, sondern Verbindung und produktive Neuschöpfung — im Sinne jener »Kritik als Erweiterung«, die wir oben besprachen.

Da hier keine philosophische Theorie des »Rationalen« und »Irrationalen« gegeben werden kann, so bleiben diese Ausdrücke leider schlagworthaft und unscharf. Immerhin dürften sie ihren Zweck erfüllen; bei einigem gutem Willen läßt sich verstehen, was gemeint ist. Ich verstehe unter dem Rationalen das ganze Gebiet der Verstandesklarheit, des trennend-verbindenden Erkennens, des Ordnungs- und Gesetzesmäßigen, des Planvollen und Geregelten. Man wird zugeben müssen, daß die romanischen Völker dieses große Erbe der Antike (vor allem der römischen Weltkultur) in erster Linie antraten und wir bei ihnen solange in die Lehre gegangen sind, bis wir selbst unseren Weg zur Antike (vor allem zur hellenischen) fanden. Was aber unter dem Irrationalen verstanden werden soll, das läßt sich am besten unter Rückbeziehung auf germanisch-deutsche Eigenschaften und Gemütsforderungen sagen, von denen bereits gesprochen wurde. Das Individuum ist in seinem letzten Kerne »ineffabile«, d. h. irrational. Ebenso der substantielle Wesensgrund jeglicher »Sache« im Unterschied zu allem Formalen und »Objektiven«. Wahre Volksgemeinschaft beruht darauf, daß jeder Einzelne nicht bloß eine Nummer, sondern ein individueller Mensch mit seiner persönlichen Verantwortung ist; in diesem Sinne ist wahre Volksgemeinschaft kein vor-

züglich rationales Gefüge, sondern das Wesentliche an ihr ist irrational. Ebenso steht es mit jeglicher wahren Gemeinschaftsethik. Hier wird deutlich, daß Rationales und Irrationales irgendwie zusammengreifen und in der Spannung eines lebendigen Ganzen stehen müssen. Wie aber das Wesen des Rationalen vor allem im europäischen Westen zum Ausdruck kommt, so das Wesen des Irrationalen vor allem im Osten. Im Osten ist »Glaube weit, eng der Gedanke« (Eröffnungsgedicht des Westöstlichen Diwans). Wir Deutsche jedoch haben das Schicksal sowohl rational-gerichtet wie irrational-bewegt zu sein; und zwar beides in gleichmäßiger Stärke. Darauf beruht im letzten Grunde die innere Spannung, welche unsere Philosophie hervortreibt. Und die Aufgabe dieser unserer Philosophie muß in letzter Hinsicht sein: *entwickelnd zu zeigen, wie Rationales und Irrationales allüberall in organischer Verbundenheit die Wurzel des Lebens bilden.* Während der rationale Universalismus Mensch und Welt vorzüglich analytisch auffaßt, d. h. als Nebeneinander und als Relations-Zusammenhang von atomistischen Einzelheiten — betrachtet das deutsche philosophische System Mensch und Welt synthetisch als Einheit und Ganzheit [1]).

Daraus ergibt sich eine höchst eigentümliche Stellung unserer deutschen Philosophie zur Wissenschaftlichkeit.

Sie ist wissenschaftlich. Subjektivismus, Intuitionismus und Relativismus werden abgelehnt; Sachlichkeit und Allgemeingültigkeit werden angestrebt. Die Form ist von logischer Bestimmtheit, bisweilen sogar von schulmäßiger Pedanterie. Und doch ist es keine »reine« Wissenschaft, was hier vorliegt. »Reine« Wissenschaft wäre, wenn diese Bezeichnung überhaupt einen Sinn hat, naturwissenschaftlich-exakte Gesetzlichkeit und historische Faktizität. Der deutsche Philosoph kommt mit Gesetz und Tatsache nicht aus; er weiß, daß das Gesetz einer bestimmten Begriffs-

1) Ich habe hier zwei Bitten an den Leser. Erstens möge man es mir nicht verübeln, daß ich an dem Ausdruck »irrational« festhalte, obwohl dieses Wort in den letzten zwanzig Jahren durch Gebrauch und Mißbrauch stark abgenutzt worden ist. Zweitens bitte ich meine Ausführungen nicht etwa so aufzufassen, als würde ich behaupten: im Westen gibt es nur Rationales, im Osten nur Irrationales. Ich bin nämlich im Gegenteil davon überzeugt, daß weder Rationales noch Irrationales irgendwo »in Reinkultur« vorkommen. Es kann sich also immer bloß um ein Überwiegen des einen oder des anderen Moments handeln. (Das gilt auch für die Kulturgebiete. Also nicht etwa: Wissenschaft = rational; Religion = irrational.) Der Mittelstellung Deutschlands entspricht es, daß man bei uns (und zwar in Wissenschaft, Religion, Kunst, Leben) beiden Momenten gleichmäßig gerecht werden möchte. Ich könnte auch so sagen: Die französische Philosophie ist überwiegend rational, die russische überwiegend mystisch; die deutsche ist mystischer Rationalismus bzw. rationale Mystik; Ausnahmen gibt es überall. Das ist recht oberflächlich ausgedrückt, dient aber vielleicht doch dem Verständnis.

bildung entspricht und daß jede Tatsache ein offenes Geheimnis darstellt. So ist er immer wieder gezwungen: die Wissenschaft mit wissenschaftlichen Mitteln in Frage zu stellen; er bildet eine Theorie der Theorie und damit notwendig zugleich auch eine Theorie des Atheoretischen. Da er aber gegenständlich-konkret philosophieren will, versucht er nicht bloß an dieses Atheoretische grenzsetzend hinzudenken, sondern sich seiner im Kerne des Denkens und jeder geistigen Leistung überhaupt tat-sächlich zu bemächtigen. Handlung wird zur Selbsterkenntnis, Selbsterkenntnis zur Handlung. Alle persönliche Verpflichtung kommt aus dem Ganzen, alles Wissen strebt zum Ganzen. So wächst ein System heran, das allenthalben ebenso rational durchgriffen wie irrational durchwaltet ist. Ein System, das nicht mehr und nicht weniger absolut ist als Makrokosmos und Mikrokosmos, Welt und Organismus.

Geschichtlich angesehen ist die deutsche Philosophie (ebenso wie die griechische) aus dem Schoße des Irrationalen geboren. Aber der germanische Geist strebt aus der Dämmerung ins Lichte; er erwirbt und unterwirft sich die Klarheit des rationalen Denkens. Er möchte nicht bloß zerlegen und wieder zusammenstückeln, er möchte organisieren; aber auch dazu bedarf er des Rationalen. Daß sich das Denken den Forderungen des Ganzen nicht immer gleich willig-gegenständlich fügt, sehen wir z. B. an Jakob Böhme. Was Böhmes Schriften so schwierig, aber auch so deutsch macht, ist vor allem der Kampf mit dem rationalen Ausdruck und um die allgemeinverständliche und sozusagen objektive Formulierung, die ihm ein ebensolches Bedürfnis war wie die irrational-mystische Versenkung. Oft auch geht die Theorie ihren eigenen Weg; dann bleibt der Deutsche im Herzen Irrationalist, während er als Forscher eine bestimmte Wissenschaft scheinbar nur-rational fördert. So war es bei Kepler, der als Mystiker begann und der Mystik in gewisser Hinsicht immer verbunden blieb, gleichwohl sich zu lichtester Verstandeshelle durchgerungen hat und die wissenschaftliche Erkenntnis um »objektive« Gesetze bereicherte. Nicht anders steht es mit unserem größten Geschichtschreiber: Ranke war ein Meister der historischen Tatsachenforschung u n d ein Meister der irrational durchwalteten organisierenden Ganzheitsgestaltung. Wir dürfen sagen, daß sowohl Kepler wie Ranke von einem Geiste beseelt sind, der in den großen Systemen der deutschen Philosophie zur Vollendung kam. Ein mächtiger Strom naturphilosophischer Entwicklung verbindet Kepler mit Schelling, während Hegel und Ranke gemeinsam den Aufbruch der Geisteswissenschaften im Anfange des 19. Jahrhunderts bestimmten. Bezeichnenderweise ist Schelling im Alter zu seinen vorwiegend irrationalistischen Jugendproblemen zurück-

gekehrt, aber ein Verächter der wissenschaftlichen Systembildung wurde er nie. Ob Hegels systematische Organisation des Rationalen und Irrationalen zu geistig-gegenständlicher Ganzheit und konkret-begriffener Fülle in jeder Hinsicht befriedigt, bleibe dahingestellt. Daß sie aber bis auf den heutigen Tag als die vollendetste Lösung der eigentümlichsten Aufgabe »unserer« Philosophie zu gelten hat, scheint mir ebenso gewiß wie daß wir mit der Formulierung dieser Aufgabe zugleich Hegels tiefstes und letztes philosophisches Wollen berühren. Es entsprach den Forderungen des deutschen Geistes.

*

Zum Schluß mag noch gezeigt werden, wie sich das systematische Ganzheitsstreben in der deutschen Philosophie in zwiefacher Hinsicht auswirkt: im Hinblick auf den »ganzen Menschen« (Mikrokosmos) und im Hinblick auf den »Weltgeist« (Makrokosmos).

Der Mensch war von jeher ein Hauptgegenstand der deutschen Philosophie; alle unsere großen Philosophen von Leibniz-Wolff bis auf die Gegenwart waren auch Anthropologen. Und zwar macht hier Kant keineswegs eine Ausnahme; vielmehr steht neben seiner transzendentalphilosophischen Forschung die mit Liebe ausgearbeitete und jedes zweite Semester vorgetragene Anthropologie-Vorlesung. Fichte, Schleiermacher, Hegel, Herbart, Schopenhauer besaßen alle eine systematisch durchgebildete Menschen-Lehre, die sich sehr wohl aus dem jeweiligen Gesamtsystem herausschälen ließe; bei dem jüngeren Fichte, Christian Hermann Weiße, Fechner und Lotze tritt die Anthropologie ausgesprochenermaßen in die Mitte des Systems. In den zuletzt genannten Denkern ist wieder der Geist des großen Leibniz mächtig.

Nur wer den philosophischen Zugang zu einem organisch-rational-irrationalen Zusammen hat, wird den menschlichen Mikrokosmos begrifflich anzugehen vermögen. Ob sie sich nun so ausdrückten oder nicht, bewußt waren sich dieses Problems alle deutschen Philosophen.

Und heute? Daß die philosophische Anthropologie heute zu den am meisten angestrebten Systemleistungen gehört, bedarf kaum des Beweises. Die Forderung nach einer Philosophie und Psychologie vom »ganzen Menschen«, der »nicht bloß Verstand ist« und »nicht bloß mit Verstandes-Methoden erklärt« werden darf, wird ja allenthalben mit solch quellfrischem Nachdruck vorgetragen, daß man bisweilen glauben möchte, es handle sich um eine neue Entdeckung. Dem ist allerdings nicht so. Wenn man sich heute in der deutschen Medizin dagegen wehrt: den Menschen bloß exakt-wissenschaftlich zu handhaben wie Reagens-

gläser und Retorten, so kommt darin derselbe echte Geist unserer angestammten deutschen Philosophie zum Ausdruck wie in dem Kampf der jungen Juristengeneration gegen die wissenschaftliche Unmenschlichkeit des positiven und die rationalen Abstraktionen des römischen Rechts. Bisweilen wendet sich leidenschaftliche Anklage gegen eine angebliche Erbärmlichkeit des ganzen 19. Jahrhunderts; wir freuen uns über die ungestüme Jugendkraft, mit der man heute wieder das alte Wahre auffaßt, und stellen deshalb nur beiläufig und ohne alle Pedanterie fest, daß sich solche Kritik bloß gegen zwei oder zweieinhalb Jahrzehnte richten kann. Und selbst in dieser verhältnismäßig ungeistigen Zeit gab es weiße Raben. Niemand hat z. B. die rational-mechanische Seelenschlosserei der Assoziationspsychologie so nachdrücklich bekämpft und durch andere im lebendig-organischen Sinn auf Strukturganzheiten systematisch hinstrebende Methoden ersetzt, wie Wilhelm Dilthey. In ihm waren die großen Fragestellungen unserer deutschen Philosophie und Anthropologie von Leibniz bis Hegel und Schleiermacher durchaus lebendig.

Diese Fragestellungen betreffen aber nicht nur den Mikrokosmos des Menschen, sondern auch jenen Makrokosmos, den Hegel »Weltgeist« nannte. Dilthey sprach von der Geistigen Welt, die von den Geisteswissenschaften und vor allem von der Philosophie darstellend aufzubauen und verstehend zu durchdringen sei.

Diesem Makrokosmos ist vor allem eigentümlich, daß er Geschichte hat. So zeigt die deutsche Philosophie bei Hegel wie bei Dilthey notwendig das Doppelangesicht der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie. Aber auch diese geschichtsphilosophische Tendenz ist so alt wie die Selbstbewußtwerdung des deutschen Menschen. Schon der Geschichtschreiber Friedrich Barbarossas, Otto von Freising, war von ihr durchdrungen; in Sebastian Franck wirkte sie mit der nämlichen Urkraft wie die anthropologische Tendenz in seinem Zeitgenossen Paracelsus. Im 18. Jahrhundert begann die große Zeit der deutschen Geschichtsphilosophie; ich nenne nur Herder und Fichte, Schiller, Hegel, Humboldt und Ranke. Erst der wenig um Volk und Staat bekümmerte Alleingänger Arthur Schopenhauer zeigte sich auch als ein Verächter des geistesgeschichtlichen Überlieferungszusammenhanges; Nietzsche folgte ihm mit seiner »Unzeitgemäßen Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich auch heute gelegentlich eine gewisse geschichtsfeindliche Stimmung bemerkbar macht. Sie wird aber (individuelle) »Stimmung« bleiben und nicht zu einer (die Allgemeinheit umfassenden) »Strömung« anschwellen. »Volk« ist nicht bloß ein natürliches,

ewig gleichbleibendes, unveränderlichen Gesetzen mit Notwendigkeit unterworfenes — sondern auch ein geistiges, veränderliches und freies Ganzes. Darum gehört es zum Wesen des Volkes, daß es Geschichte hat. »Volksgemeinschaft« umfaßt nicht bloß die Zeitgenossen, sondern auch die Ahnen. Das ist so selbstverständlich und auch heute so allgemein anerkannt, daß ich vermuten möchte: die geschichtsfeindliche Stimmung, der wir gelegentlich begegnen, ist nicht grundsätzlich gemeint. Sie richtet sich nur gegen die Belastung mit allerhand antiquarischem Trödel, der nicht des Aufhebens wert ist [1]).

Jedenfalls wird die deutsche Philosophie auch in Zukunft in ihr systematisches Ganzheitsstreben die geschichtliche Welt mit einbeziehen. Das ist umständlich und langwierig; denn unser Volk ist ja nicht von heute oder gestern; es hat schon eine lange und reiche geistige Entwickelung hinter sich. Ein langer Atem gehört dazu: heute ein philosophisches System zu schaffen, das sich würdig an die großen Leistungen unserer ruhmvollen philosophischen Vergangenheit anschließt und sie organisch weiterbildet. Es gehört nicht bloß »Intelligenz« dazu, sondern auch Wissen; und nicht bloß Wissen, sondern auch Können; und nicht bloß Können, sondern auch Wagen; und nicht bloß Wagen, sondern auch Durchhalten.

Durchhalten! Der deutsche Philosoph weiß, was dieses Wort bedeutet.

IV. Rückbeziehung auf das Leben.

Aus den letzten Ausführungen ist hervorgegangen, daß es keinen großen Philosophen ohne Systembildung und keine Systembildung ohne Charakter geben kann. Jeder Beruf hat sein ihm eigentümliches Ethos; so auch der Beruf des Philosophen, zu dem man noch dazu in einem ganz besonderen Sinne »berufen« sein muß. Es ist gar nicht anders möglich, als daß der Philosoph schon durch sein persönliches Ethos, sein verantwortungsvolles Dasein, seine geistige Leistung auf das Leben einwirkt und seine Zeit spürbar fördert und bereichert — auch wenn er nicht im engeren Sinne des Wortes in »Aktion« tritt. Noch immer gilt der Ausspruch unserer Xeniendichter: »Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen zahlen mit dem, was sie tun; edle mit dem, was sie sind.«

---

1) Allerdings lehrt uns auch die geschichtliche Betrachtung, daß zu Zeiten leider manches als »antiquarischer Trödel« zerschlagen worden ist, was man zu anderen Zeiten (z. B. heute) als kostbaren völkischen Besitz schätzen lernt.

Aber der deutsche Philosoph scheut auch die tätige Berührung mit dem Leben viel weniger, als man gemeinhin denkt. Die am Anfang des vorigen Kapitels angeführte Hegel-Briefstelle ist dafür bezeichnend: »Ich frage mich jetzt, während ich noch mit dem System beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist.« Aus derselben tiefen Überzeugung heraus, daß die philosophische Wahrheit auf das Leben zurückbezogen und ihr System in Gesinnung und Tat zur Geltung gebracht werden muß, schrieb schon Meister Eckhart: »Wichtiger als tausend Lesemeister wäre ein Lebemeister.« Als dem jungen Leibniz nach rühmlichst bestandenem Doktorexamen eine Professur in Altdorf angeboten wurde, lehnte er ab. »Seine aufstrebenden und ihrer selbst bewußten Kräfte wollten mehr Spielraum haben, als ein akademischer Lehrstuhl gewährt; das Bedürfnis nach praktischer Tätigkeit und das Interesse an der Mannigfaltigkeit der Dinge zog ihn hinaus in das große Leben der Welt« (Kuno Fischer). Auch Kant war nicht der einseitig-abstrakte Nur-Erkenntnistheoretiker, als den man ihn gelegentlich hinzustellen versucht. Er erklärte: »Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte.« Aber er fügte hinzu: »Ich würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne.« Die politische Wachheit Kants kommt dem allgemein anerkannten konkret-praktischen Sinne Hegels gleich. Kant wie Hegel war die Frage der praktischen Vernunft: Was soll ich tun? fast noch wichtiger als die Frage der theoretischen Vernunft: Was kann ich wissen? In welch hohem Maße Fichte, Steffens, Schleiermacher das Zeitalter der deutschen Erhebung nicht nur geistig-führend, sondern auch tätig-zugreifend bestimmten, ist bekannt.

Allerdings: auf den Standpunkt der platten »Nützlichkeit« und unmittelbar-materiellen »Brauchbarkeit für das Leben« hat sich die deutsche Philosophie nie gestellt. Vielmehr haben »Utilitarismus« und »Pragmatismus« als philosophisches und insbesondere als ethisches System gerade bei uns die schärfsten Kritiker gefunden, während sie in England und Amerika immer wieder aufgenommen und verteidigt wurden. Unsere großen Denker sind sich grundsätzlich klar darüber: wer eine Sache — und wäre es die Theorie selbst — um eines außer ihr liegenden Zweckes willen treibt, erreicht vielleicht dieses Ziel und mag praktischen Vorteil davon haben. Wer aber eine Sache — und vor allem Kunst, Wissenschaft, Philosophie — um der Sache willen treibt, arbeitet im Geiste des Ganzen und fördert das Ganze; er verfolgt nicht einen bestimmten (»seinen«)

Zweck, sondern »das Ziel« aller Welt. Man wird in diesem Falle nicht sagen, daß solches »höchste Gut« »nützt«, sondern daß es »not tut«. »Nutzen« haben immer nur Einzelne, bestenfalls Viele; was aber »not tut«, geht Alle an.

Der Ausdruck »die Philosophie um ihrer selbst willen treiben« wird bisweilen mißverstanden. Man meint, es entstehe dabei notwendig etwas Künstliches, Artistisches (l'art pour l'art!), Formalistisches, Leeres und Zweckloses, bloße Gedankenakrobatik und intellektuelle Spielerei. In der Tat besteht die Möglichkeit, daß die Philosophie dahin abgleitet. Aber dann ist sie sich eben ihrer höchsten Aufgabe nicht mehr bewußt; sie ist keine Philosophie mehr, sondern nur noch das Gespenst einer Philosophie. Wahre Philosophie ist nicht künstlich, sondern echt; nicht formalistisch, sondern lebendig-gefüllt; nicht spielerisch, sondern ernst; nicht intellektualistisch, sondern menschlich. Sie ist keine private Liebhaberei, sondern wissenschaftlicher Ausdruck der Weltanschauung eines Volkes; jedes Volk aber steht, wie schon Ranke und Hegel lehrten, weltunmittelbar vor Gott. W a h r e P h i l o s o p h i e u n d L e b e n s w i r k l i c h k e i t s i n d i n i h r e m l e t z t e n G r u n d e i m m e r e i n s. Die sogenannte »Theorie um ihrer selbst willen« ist nach Fichtes heiliger Überzeugung höchste S a c h l i c h k e i t und persönlichste T a t , deren Segen dem ganzen Volke zugute kommt. Die Gedankengänge, welche Fichte zu dieser Überzeugung führten, sind schwierig; nicht jeder vermag ihnen zu folgen. Aber die Ethik der Gemeinschaft, welche seiner »Wissenschaftslehre« entsprang, machte Fichte 1807/08 zum flammenden Redner an die deutsche Nation und führte seine gleichgesinnte Frau 1813/14 in die Seuchenlazarette. Beide Ehegatten erkrankten; der Philosoph erlag. Diese Rückbeziehung einer Lehre auf das Leben wird jeden überzeugen.

*

Es ist immer peinlich, vom »Leben« zu »reden« und die »Tat« zum Gegenstand einer »Betrachtung« zu machen. Auch nützt es nicht viel, darauf hinzuweisen, daß Denken unter Umständen eine folgenschwere Handlung sein kann, daß Gedanken töten können, während eine Menge handgreiflichen Geschehens tagaus tagein völlig belanglos bleibt. Das natürliche Empfinden hält nun einmal an dem sinnfälligen Unterschied von Theorie und Praxis fest; es verlangt dementsprechend, daß die Gedanken »angewendet« und die philosophischen Überzeugungen »unter Beweis gestellt« werden.

Für eine Philosophie wie die deutsche muß dieser Umstand eine dauernde Schwierigkeit bedeuten. Alles ist hier auf innigste Verbindung von Wissen-

schaft und Leben angelegt und doch wird diese Verbindung selbst notwendigerweise wieder. als »Lehre« vorgetragen. Der Philosoph steht in erster Linie »lehrend« vor seinem Volke; zum »Handeln« kommt er nicht jeden Tag. Da ist es leicht möglich, daß ein Beobachter zu der Auffassung gelangt, der Philosoph würde nur lehren und niemals handeln. Wie begegnen wir dieser Schwierigkeit? Es ist doch zu erwarten, daß gerade unsere deutsche Philosophie hier einen Weg gefunden hat. Sie kann es doch nicht dulden, daß sie gerade in dem Punkte mißdeutet wird, welcher die Systeme und ihre Schöpfer nicht nur miteinander verknüpft, sondern in welchem sie schlechterdings eine und dieselbe lebendige Tat darstellen.

Ein Weg wurde bereits angedeutet. Es kann gezeigt werden, daß der Mensch überhaupt viel weniger »handelt«, als man bisweilen meint. Der Bauer, der sein Feld pflügt, der Schuster, der seinen Stiefel besohlt, der Arbeiter, der seine Maschine bedient — sie alle sind »tätig«, aber keineswegs »handelnd«. Die echte Handlung ist immer mit einer Entscheidung verbunden. Macht man sich das klar, so erkennt man ohne weiteres, daß die echte Handlung ein geistiger Akt ist. Das sinnenfällige »Tun« ist nicht das Wesentliche daran.

Und doch ist die Schwierigkeit damit keineswegs behoben. Es wäre auch keine Handlung, wenn man einen Entschluß bloß fassen, ihn aber nicht ausführen würde.

Man kann sagen: die Philosophie ist eben überhaupt ein vorzüglich geistiges Geschäft. Entscheidungen können hier sehr wohl nicht nur getroffen, sondern auch ausgeführt werden, ohne daß es (abgesehen von Vortragen, Schreiben, Druckenlassen) zu einem sinnfälligen Tun kommt.

Aber auch diese Feststellung genügt nicht. Die Schwierigkeit liegt tiefer. Unsere deutsche Philosophie will ja eben kein reingeistiges Geschäft, keine bloße Theorie sein; sie kommt aus dem Leben und sie will ins Leben zurückfluten; sie will dem Volke etwas geben, was seine Existenz erhöht. Und sie tut es auch. Diese zwar geistige, aber doch den ganzen Menschen erfassende Leistung kann nicht bloß in »Lehre« zum Ausdruck kommen. »Tat« in des Wortes eigentlichster Bedeutung ist sie jedoch auch nicht. Was ist sie denn? Wie wirkt denn der deutsche Philosoph, kraft jener Einheit von Wissenschaft und Leben, die ihn beseelt und aus der heraus er mehr-als-lehrt und doch nicht eigentlich handelt?

Antwort: er wirkt durch seine Gesinnung. Der deutsche Philosoph hat nicht bloß eine Theorie, sondern auch eine Gesinnung. Dieses unübersetzbar-deutsche Wort bedeutet: dauernde Bereitschaft, die im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit ge-

schaffene Lehre im Leben zu verwirklichen. Der deutsche Philosoph trägt nicht bloß einen Gedankenzusammenhang vor, aus welchem er vielleicht einmal praktische Konsequenzen zieht. Sondern Tatbereitschaft durchgreift seine Theorie von den ersten Grundsätzen bis zu der letzten systematischen Ausrundung. Auch darin zeigt sich die innere Spannung, welche die deutsche Philosophie hervortreibt, daß sie zwischen reiner Theorie und reiner Aktion auftritt als tatbereite Gesinnung. So erfaßt sie den ganzen Menschen; so wirkt sie ins Leben hinein; so krönt sie völkische Gemeinschaft.

Für den Alltag — und der Alltag ist ja doch das eigentlich »Normale« — richtet sich der deutsche Philosoph sein Leben so ein, daß geistige Dauerleistungen (durchhalten!) möglich werden. Auch dies bedeutet Einheit von Philosophie und Leben. Aber er ist auch gerüstet für die seltenen Augenblicke der großen Entscheidungen, für die Stunden der Gefahr. Wer die Lebensgeschichte unserer Denker kennt, weiß, daß sie nicht nur von der Pflicht sprachen, sondern sie auch erfüllten. Und zwar sowohl im Alltag: auf der »Landstraße der Vernunft, wo jeder geht, wo keiner sich auszeichnet« (Hegel) — wie auch am Tage des Umbruchs, wo die gebahnten Wege sich in Wildnis verlieren und die richtungweisenden Sterne erlöschen, wo die Weisheit früherer Jahrhunderte nichts mehr hilft und das Wunderkind der Zukunft noch nicht geboren ist. Dann wird die Gesinnung zur Tat. Du kannst; denn du sollst! »Am Ende sind wir ja Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, daß die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge« [1]).

*

Was aber bedeutet die Morgenröte der Gegenwart für die deutsche Philosophie? Bricht ein Arbeitstag an oder ein Kampftag?

Ein Kampftag und ein Arbeitstag! Wir werden gegen den undeutschen Geist zu kämpfen haben, der in den letzten Jahrzehnten leider vielfach in unsere Philosophie eindrang. Aber wir erwarten keine Entscheidungsschlacht, in welcher sich erst zu zeigen hätte, was deutsche Philosophie sei.

Unser Volk ist in den letzten zwanzig Jahren schwer geprüft worden. Es ist kein Wunder, daß auch die Philosophen ein tiefes Unsicherheits- und Krisengefühl beschlich. Die deutsche Seele befindet sich ohnehin nicht im Gleichgewicht; sie ist von Spannungen erfüllt. Da kommt es leicht zur Verkündung entgegengesetzter philosophischer Thesen.

---

1) Letzter Brief Schillers an Humboldt, wenige Wochen vor seinem Tode geschrieben.

Der Kampf ist der Vater aller Dinge. Aber er ist nicht ihre Mutter. So wird auch auf dem Gebiete der Philosophie in den Jahren des Kampfes und der Not ohne Zweifel eine starke Zeugungskraft entfaltet. Wie aber steht es mit dem Ausreifen und Heranwachsen dieser Geisteskinder? Hierzu bedarf es der gesegneten Arbeitstage. Die deutsche Bauernseele will wieder ihren Acker bestellen. Wir kämpfen dafür und die deutsche Soldatenseele führt uns an. Wir kämpfen gegen den philosophischen Journalismus, der sich mit nichts Zeit läßt, weil er keine Zeit hat. Wir versuchen seine flunkerhaften Schlagworte durch körnigen Ernst zu ersetzen. Wir kämpfen gegen das Geschrei der metaphysisch Obdachlosen, die »geschwind« einen Bissen zur Stillung ihres ersten und größten philosophischen Hungers heischen. Aber wir weisen ihre Forderung nicht etwa zurück. Wir versuchen, sie philosophisch zu erziehen und ihnen nicht bloß ein Nachtasyl, sondern eine ordentliche Heimstätte zu schaffen, zu der auch ein Garten gehört.

Vor allem aber möchten wir das geistige Rückgrat der deutschen Philosophie stärken, ihr Selbstbewußtsein erhöhen und ihren Stolz steilen:

Nicht mit Kummer will ich's bewahren und sorgend genießen,
Sondern mit Mut und Kraft. Wir wollen halten und dauern,
Fest uns halten und fest der schönen Güter Besitztum.
Dies ist unser! so laß uns sagen und so es behaupten!
Denn es werden noch stets die entschlossenen Völker gepriesen.

VOLKSGEIST UND RECHT.

ZUR REVISION DER RECHTSANSCHAUUNG DER HISTORISCHEN SCHULE.

VON

KARL LARENZ (KIEL).

»Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk. . . . So der Geist eines Volks; sein Tun ist, sich zu einer vorhandenen Welt zu machen, die auch im Raume besteht; seine Religion, Kultus, Sitten, Gebräuche, Kunst, Verfassung, politischen Gesetze, der ganze Umfang seiner Einrichtungen, seine Begebenheiten und Taten, das ist sein Werk — das ist dies Volk.« G. W. F. Hegel.

Wie auf allen Lebensgebieten ringt das deutsche Volk heute auch in der Auffassung und Gestaltung seines Rechts um die ihm eigentümliche Daseinsweise. Die für die letzten Jahrzehnte deutscher Rechtswissenschaft kennzeichnende Denkweise des juristischen Positivismus ist aufgegeben und eine neue Rechtsanschauung jenseits von Naturrecht und Positivismus bricht sich immer stärker Bahn. Wir betonen die Verwurzelung alles Rechts im Volk und Volkstum und suchen es nicht so sehr als abstrakte Norm oder willkürliche Setzung, denn als die konkrete Lebensform der völkischen Gemeinschaft zu begreifen [1]). Was liegt in diesem Augenblick näher als eine Anknüpfung an die Historische Rechtsschule, die schon einmal eine eigentümlich deutsche Rechtsauffassung zur Geltung brachte, indem sie den Volksgeist als die zentrale Idee der Rechtslehre erkannte. Allein so bedeutsam sie dadurch für uns geworden ist, in einem erscheint uns Heutigen die Historische Rechtsschule dennoch als zeitbedingt und überholt: nämlich in ihrer negativen Bewertung des Gesetzesrechts. Sie überschätzte die Bedeutung des gleichsam pflanzenhaften Wachstums und unterschätzte die der bewußten Gestaltung im Rechtsleben. Da aber diese

1) Besonders kennzeichnend für dieses Streben ist die Schrift von Carl Schmitt »Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens«, 1934. Vgl. die Besprechung in diesem Heft, die als Ergänzung dieses Aufsatzes gedacht ist.

ihre Einschätzung des Gesetzesrechts aufs engste mit ihrer ganzen Rechtsanschauung zusammenhing, werden wir bereits dadurch genötigt, andere Wege als sie zu gehen und auch die Frage nach dem Wesen des Volksgeistes und seiner Gestaltwerdung im Recht, die sie gelöst zu haben glaubte, neu und selbständig in Angriff zu nehmen.

Man könnte meinen, an die Spitze einer Untersuchung, die das Recht als das Gestalt-Werden des Volksgeistes zum Gegenstand hat, gehöre eine Definition des Volksgeistes. Mit welchem Recht, könnte man fragen, dürfen wir überhaupt einen so wenig geklärten und gesicherten Begriff wie den des Volksgeistes in einer philosophischen Untersuchung verwenden? Hierauf ist zu sagen: was »Volk« und »Volksgeist« bedeuten, das ist uns vor aller Definition eine lebendige und nicht zu bezweifelnde Wirklichkeit, deren wir in unserm eigenen Selbstbewußtsein gewiß sind, und zu der wir uns als zu unserm eigenen Lebensgrunde bekennen. Die wissenschaftliche Bestimmung des B e g r i f f e s »Volksgeist« aber liegt vor uns, nicht hinter uns, wenn wir eine Untersuchung über das Wesen des Rechts beginnen. Es gibt keine andere Möglichkeit einer philosophischen Erkenntnis des Volksgeistes als die, seiner Erscheinung auf allen Gebieten des geistigen Lebens nachzugehen. Nur ein kleiner Beitrag zu dieser Aufgabe kann hier geleistet werden. Eine vollständige Begriffsbestimmung wird so wenig am Ende wie am Anfang dieser Untersuchung stehen; diese hat ihr Ziel erreicht, wenn es gelingt, an dem einen Beispiel des Rechtslebens die Struktur des Volksgeistes in etwas deutlicher zu machen. Dennoch bedeutet uns der Ausdruck Volksgeist auch am Beginn kein leeres Wort, das sich erst im weiteren Fortgang der Untersuchung mit einigem Inhalt erfüllte, sondern einen bestimmten Inhalt, dessen wir uns versichert haben müssen, ehe wir eine Aussage über ihn machen können. Es ist mit dem Volksgeist nicht anders als mit andern Grundbegriffen der Philosophie, dem Ich, dem Selbstbewußtsein, dem Sein, dem Denken, dem Geist: wo über sie etwas ausgesagt wird, sind sie immer schon vorausgesetzt, und sie müssen vorausgesetzt werden, um über sie zu einer sinnvollen Aussage zu gelangen. Alle Philosophie ist letzten Endes Bestimmung eines anfänglich schon Bestimmten, Bewußtwerden eines bereits in minder bewußter Form Gewußten, Vorwegnahme ihres Resultats.

I.

Menschliche Existenz ist Leben in der Gemeinschaft. Durch meine Geburt bin ich in einen bestimmten Bluts-, Geistes- und Schicksalszusammenhang hineingestellt, der mir nicht äußerlich ist, ohne den ich nicht der

wäre, der ich bin. Familie, Geschlecht, Rasse, Volk, an ihnen habe ich unabhängig von meinem Willen Anteil, durch sie werde ich in meinem eigenen Wesen bestimmt. Das Leben des Einzelnen ist wohl ein in sich geschlossener Ring, zugleich aber Glied einer Kette. Ich kann von dem einen so wenig absehen wie von dem andern, von meinem Gliedsein so wenig wie von meiner Individualität (= Unteilbarkeit). Ich bin nur dieses Ich als Sohn meines Volkes.

Blut und Geist sind die Pole menschlichen Daseins. Das darf nicht so verstanden werden, als ob Blut etwas »an sich« Ungeistiges, der Geist vom Blute unabhängig wäre. Das Gegenteil lehrt uns die Geschichte. Die geistige Form bedeutender Menschen wird nicht zuletzt durch das Erbe der Ahnen bestimmt, das ihnen ihr Blut vermittelt. Geistige Form wird wiederum zum Erbe, das das Blut weiterträgt. Dazu gehört freilich, daß sie neu erworben wird, denn Geist kann nicht einfach wie eine körperliche oder seelische Eigenschaft übermittelt, er muß auch neu errungen, erarbeitet, erkämpft werden. Das ist aber nur möglich, wo die blutmäßigen Voraussetzungen gegeben sind. Blut muß zu Geist, und Geist zu Blut werden, wo ein schöpferischer Wurf gelingen soll. Aus dem Blutszusammenhange wächst die erste Erscheinung alles geistigen Lebens, die Sprache; auf ihr baut sich alle Kultur auf. Aus einer bestimmten geistigen Haltung werden Staaten, und durch sie Menschen geformt; solche Formungen — ich denke an Preußentum, Engländertum, Römertum, Faschismus und nicht zuletzt an unsern deutschen Nationalsozialismus — werden Erbe, das »im Blute liegt«.

Blut muß Geist und Geist muß Blut werden. Das ist nur möglich, wenn Blut Geist *ist*. Blut ist Geist der Anlage, der Möglichkeit, dem Ziel nach. Geist ist blutsgebunden, solange er schöpferisch ist. Unschöpferisch gewordener, innerlich haltloser Geist, ungebundener Intellekt, l'art pour l'art, ist ein Verfallsprodukt, das nicht mit echtem Geist verwechselt werden sollte. »Das Bewußtsein wird nur substanzlosen Menschen zum Verhängnis« [1]). Weil der Geist verfallen kann, darum muß das Blut den Geist *wagen*. Der Geist aber wird nur gewinnen, wo er sich aus dem Blute erneuert.

Die Substanz des geistigen Lebens des Einzelnen ist der Volksgeist. Geistiges Leben ist so wenig nur das des einzelnen Individuums, wie die menschliche Existenz nur »je meine« ist. Durch Blut und Geist ist der Einzelne hineinverflochten in die Gemeinschaft seines Volkes und in engere Gemeinschaftskreise. Er ist nur er selbst *in* dieser Verflechtung, nicht außer ihr und abgesehen von ihr. Nur in der Einheit mit seiner Substanz, dem Leben, der seelischen Artung, dem geistigen Gehalt seines

1) E. Rothacker, Geschichtsphilosophie, 1934, S. 116.

Volkes erfüllt er seine persönliche Bestimmung. Außer seiner Substanz existiert er nicht, sondern führt nur ein unbeständiges, wesenloses, »verfallendes« Dasein. Das Leben, das scheinbar nur seines ist, ist zugleich das Leben der Volksgemeinschaft, des Geschlechts, das durch ihn hindurchgeht, das in ihm einen Seinsring, ein neues Glied in der Kette ansetzt. Die geistige Form, die er in sich trägt, ist die geistige Form seines Volkes, abgewandelt und in einer besonderen, einmaligen Weise ausgeprägt, aber unverkennbar in ihren Grundzügen. Selbst der Genius, der über die bisherige geistige Form seines Volkes irgendwie hinauswächst, vermag das nur, weil und sofern sie seine — oft auch unbewußte — Grundlage ist; er bleibt ihr daher verhaftet, auch wo es ihm gelingt, sie zu erweitern oder gar umzuprägen.

Wir nennen »Substanz« ein Sein, das in sich selbst ruht, das nicht die Erscheinung eines andern Ursprünglicheren ist. Solches substantielle Leben ist, wie gerade unsere großen deutschen Philosophen erkannt haben, überindividuelles Leben. Materielles wie geistiges Leben ist seinem Ursprung nach Leben der Gattung, des Geschlechts, des Volkes, das sich im Individuum zur Gestalt bindet. Der Fortgang der deutschen Philosophie bis zu Fichte und Hegel besteht nicht zum mindesten in der Erkenntnis, daß der allgemeine Geist, der in uns lebt und unser eigenes geistiges Dasein bestimmt, nicht ein abstrakt-allgemeiner, sondern der Geist einer bestimmten Gemeinschaft, der Geist unseres Volkes ist [1]). Diese konkrete Substanz ist »das Heilige, das die Menschen, die Geister zusammenbindet« [2]). Der Volksgeist ist geprägte Form, die durch den Blutszusammenhang weitergegeben wird, und schöpferisches Leben, das seine Form stets neu erschafft. Er ist Substanz und Subjekt, das heißt, er ist im Werden und als Werdender. Er macht sich zu dem, was er ist; in seinen Taten, seinen Werken ist er sich gegenwärtig; aber sie sind ihm keine Fessel, er schreitet ebenso über sie fort zu neuen Gestalten, denn »er handelt wesentlich«. Der Einzelne gelangt nur zu schöpferischem Tun, wenn er sich an den Werken des Volksgeistes, vorweg an der Sprache, zum geistigen Leben gebildet hat; sein eigenes geistiges Vermögen ist dann die Kraft des Volksgeistes, die in ihm durchbricht, die über ihn kommt als eine Gabe, für die er nicht kann, und in der er sich selbst findet. Nur wer so die Substanz seines Volkes als eigenen Wesenskern in sich trägt, ist in dem tiefen Sinne Hegels »bei sich selbst« und daher frei.

Der Volksgeist verwirklicht sich, wie in den Werken der geistigen Kultur,

---

1) Vgl. meine Staatsphilosophie des deutschen Idealismus (Handbuch der Philosophie Bd. IV) S. 171 ff.

2) Hegel, Philosophie der Weltgeschichte I, S. 94 (Lasson).

so auch in der Form und Gestalt der Gemeinschaft, im Zusammenleben ihrer Glieder. Wo immer sich in Volk, Staat, Familie, Bund ein Gemeinschaftsleben entwickelt, da geschieht das in einer ihm gemäßen und eigentümlichen Ordnung, ohne die es in ein Nichts zerfließen würde. Diese Ordnung umfaßt ebensowohl gemeinsame Handlungen, in denen die Gemeinschaft selbst ihren Gliedern zur erlebten Wirklichkeit wird, wie bestimmte gleichmäßige Verhaltensweisen im Verkehr der Einzelnen untereinander. Was hier für ehrenhaft oder unehrenhaft, erlaubt oder unerlaubt gilt, das bestimmt sich zunächst weniger nach Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitserwägungen, als nach dem sittlichen Bewußtsein und damit letzten Endes nach dem ethischen und religiösen Weltbild, das diesem Volke eigentümlich ist, das von ihm im Laufe seiner Geschichte seiner geistigen Art gemäß geschaffen wird. Sitte und Recht haben ihren gemeinsamen Ursprung im Ethos. Wie ein Volk über Wert und Ehre der Person, über die Bestimmung des Eigentums, des Bodens, über die Heiligkeit des Blutszusammenhangs, des Geschlechts und endlich über den Rang und die Aufgabe seiner völkischen Gemeinschaft selbst denkt, das findet in seiner Rechts- und Sittenordnung Ausdruck, ehe es ihm zum deutlichen Bewußtsein gekommen ist. Erst in zweiter Linie sind es Zweckmäßigkeitserwägungen, die den weiteren Ausbau der Rechtsordnung — insbesondere den ganzen technischen Apparat, wie die Einrichtung von Grundbüchern, Registern, das Urkundenwesen, die Einzelheiten des gerichtlichen Verfahrens und der Vollstreckung — bestimmen.

Wir wenden uns also gegen die Auffassung, daß der Zweck der alleinige Schöpfer des Rechtes sei. Wohl sind die meisten Rechtsvorschriften nur aus ihrem Zweck zu verstehen, wohl ist die Zweckforschung unentbehrlich für jede nicht am Buchstaben klebende juristische Auslegung. Aber über allen Zwecken steht als die ursprüngliche Sinngebung durch den Volksgeist die konkrete Rechtsidee. Wenn die Philosophen des deutschen Idealismus in Übereinstimmung mit der germanischen Rechtsanschauung das Recht als etwas Heiliges, in sich selbst Wertvolles, den Rechtsbruch als Frevel und ethische Schuld ansahen, so konnten sie das nur, weil ihnen das Recht nicht nur als ein Mittel für, sei es auch noch so erhabene, Zwecke erschien. Die rechtlichen Ordnungen tragen ihren Sinn vor aller Zwecksetzung in sich selbst. So sind Ehe und Familie heilig als engste Lebensgemeinschaft und Keimzelle neuen Lebens. Nur im Rahmen dieses ihres ursprünglichen Sinnes läßt sich von ihren verschiedenen Zwecken sprechen. Wer sie aber *nur* als Mittel für diese betrachten wollte, würde sich an ihrem Lebenssinn und an ihrer sittlichen Würde vergehen. Ebenso steht über allen wirtschaftlichen Zwecken des Eigentums und seiner

Ordnung sein — individualistisch oder sozialistisch verstandener — ethischer Sinn. Eigentum ist eine urtümliche Beziehung von Mensch und Sache, in deren näherer Auffassung und Ausgestaltung zu einem ethisch gebundenen Gemeinschafts- und Pflichtenverhältnis sich der Geist und Charakter eines Volkes deutlich zu erkennen gibt. Letzten Endes entscheidet nicht das wirtschaftliche Bedürfnis über die Rechtsform des Eigentums, sondern die konkrete Eigentumsidee, die in einem Volke lebendig ist, entscheidet auch über die Zielrichtung und Gestaltung seiner Wirtschaft. Diese idealistische Erkenntnis unterscheidet gerade den Nationalsozialismus aufs schärfste vom marxistischen Sozialismus. Ebenso ist es die Idee der Strafe, ihr Sinn als Verwirklichung der Verantwortung des Täters gegenüber seiner Gemeinschaft, die den einzelnen Strafzwecken — Abschreckung, Besserung, Unschädlichmachung — erst ihre Rechtfertigung gibt und ihre jeweiligen Grenzen bestimmt. In einer ursprünglichen Sinngebung aus dem Geiste begründet und begrenzt sich alle Zwecksetzung durch den planenden Verstand.

Nicht der Zweck ist der Schöpfer des Rechts, sondern die völkisch bestimmte Rechtsidee, d. h. der Volksgeist als letzte Sinngebung des Gemeinschaftslebens. Mit der Bezeichnung des Volksgeistes als des Schöpfers des Rechts soll jedoch noch nichts Abschließendes über die Entstehung der einzelnen Rechtsbestimmungen ausgesagt sein. Nur soviel soll zunächst gesagt sein, daß, wie immer das Recht im Näheren zustande kommen möge, welche Faktoren dabei mitwirken, welche Interessen und Zwecksetzungen dabei eine Rolle spielen mögen, Recht immer nur dann entstehen kann, wenn es den Sinn, die Idee in sich trägt, die diesem Volksgeist zu eigen ist.

II.

Wenn wir das Recht als die geschichtlich sich entwickelnde Gestalt eines Volksgeistes begreifen, der sich in der Prägung des Gemeinschaftslebens verwirklicht, dann begreifen wir es damit als eine konkrete Gemeinschaftsordnung. Als solche ist es Lebensordnung, eine tatsächlich eingehaltene Weise des Zusammenlebens, nicht nur Normordnung, d. h. ein Inbegriff von Sollensbestimmungen. Die Lebensordnung eines Volkes gilt nicht nur, sondern ist in dem Handeln seiner Glieder wirklich[1]). Die dem Juristen allein geläufige Auffassung des Rechts als

[1]) Mit Recht betont N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 252: die Geltung des Rechts sei das Lebendigsein der Gesetze im gemeinsamen Rechtswillen und Empfinden der Menschen, das Leben der Gesetze in den Menschen identisch mit ihrem Leben nach ihnen. Vgl. auch meinen Aufsatz über »Die Wirklichkeit des Rechts« in Logos Bd. 16, S. 204 ff.

einer lediglich normativen Ordnung ist darum so gefährlich, weil sie zumeist mit einer individualistischen Rechtsauffassung einhergeht. Ihr liegt nämlich die Vorstellung zugrunde, daß erst durch die Norm ein an sich unverbundener Haufen einzelner Individuen zu einer sozialen Gesamtheit vereinigt werde. Diese Vorstellung wird vom Naturrecht wie vom Positivismus geteilt, wenn sie die Norm als das logische Prius der Gesellschaft oder des Staates betrachten. So bewirkt für den Naturrechtler die Setzung einer Normenordnung den Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand. Für den Positivisten ist die Verfassung oder eine ihr logisch noch vorausgehende sogenannte Grundnorm die Voraussetzung des Staates. Auch in Rudolf Stammlers Konzeption, daß das Recht die logische Bedingung der Wirtschaft und der Gesellschaft (und damit des Staates) sei, steckt im Grunde die gleiche individualistische Voraussetzung. Immer soll erst die Norm den vorher nicht gegebenen Zusammenhang unter den Einzelnen herstellen.

In Wahrheit ist das Recht nicht die logische Bedingung der völkischen Gemeinschaft, sondern ihre mit ihr gleichursprüngliche Lebens- und Daseinsform. Gemeinschaft und Recht sind im konkret-dialektischen Sinne eins. Nicht eine Menge ursprünglich unverbundener Einzelner wird erst durch das Recht zu einem Gemeinwesen vereinigt, sondern die ursprünglich im Blutszusammenhange angelegte Gemeinschaft gibt sich in ihrem Recht die Form ihres Daseins, ohne die sie überhaupt nicht in die Erscheinung treten kann. Wenn Carl Schmitt als die charakteristische Wendung des heutigen deutschen Rechtsdenkens die vom normativen und dezisionistischen Denken zum »Ordnungs- und Gestaltungsdenken« geschildert hat, so kommt es dabei entscheidend darauf an, unter der »konkreten Ordnung« nicht eine überzeitliche und übervölkische Gesetzlichkeit, aber auch nicht bloß empirische Regelmäßigkeit, sondern die Form und Gestalt zu verstehen, die sich ein gemeinschaftliches Leben in seinem geschichtlichen Dasein selbst gibt. Darin liegt dann einmal die Abkehr vom individualistischen Rechtsdenken, das glaubte, von einer abstrakt gesetzten Norm ausgehen zu müssen, um überhaupt zu einem sozialen Zusammenleben zu gelangen, zugleich aber auch die Betonung des geschichtlichen Charakters solcher konkreter Ordnungen, die wie alles Lebendige im Flusse der Entwicklung sind. Daß diese Entwicklung kein Verfließen in die »schlechte Unendlichkeit« ist, sondern ein Ziel hat, nämlich das Gestaltwerden der völkischen Rechtsidee, macht sie allererst im eigentlichen Sinn zu einer geschichtlichen. An dieser Erkenntnis bewährt sich die dem deutschen Geiste eigentümliche Rechtsauffassung jenseits von Naturrecht und Positivismus.

Die der Rechtswissenschaft geläufige normative Rechtsauffassung hat darin ihr relatives Recht, daß die Lebensordnung des Volkes dem Einzelnen, der sich ihr gegenüber sieht, als Norm, und d. h. als Forderung und zugleich als Schranke seines eigenen Willens erscheint. Solange das Gemeinschaftsbewußtsein in einem Volke noch unmittelbar und ungebrochen ist, empfindet der Einzelne Recht und Sitte nicht so sehr als Schranke seines Willens, denn als die ihm gemäße und selbstverständliche Form seines eigenen Daseins. In solchen Zeiten ist daher auch das Bedürfnis nach einer genauen und gar schriftlichen Festlegung der Rechte und Pflichten des Einzelnen gering. Sie bleiben eingeschlossen in die allgemeine Lebensordnung, das Daseinselement aller. Das Recht lebt in diesen Zeiten in der Erinnerung und Überlieferung und im unmittelbaren Rechtsspruch und ist von der Sitte noch kaum unterschieden. Wenn aber das ursprüngliche Gefühl der Zusammengehörigkeit sich in etwas lockert, wenn der Einzelne beginnt, sich als Einzelner zu fühlen und seine eigenen Interessen auch denen der Gesamtheit gegenüberzustellen, dann tritt ihm die Rechtsordnung als Forderung und Begrenzung gegenüber. Nun erlebt er sie als Schranke seines eigenen, sich schrankenlos machenden Willens. Damit ist die Voraussetzung für eine rein normative Rechtsauffassung gegeben. In der neuzeitlichen Rechtswissenschaft ist sie seit dem Naturrecht der Aufklärungszeit, aber auch seit der Rezeption des römischen Rechts durchgedrungen. Denn das römische Recht konnte naturgemäß zunächst nur als Normordnung und nicht als Lebensordnung rezipiert werden. Die normative Rechtsauffassung übersieht jedoch, daß dieselbe Ordnung, die dem Einzelnen jetzt als Schranke erscheint und seinen Sonderwillen als Norm bindet, nach wie vor in ihrem wirklichen Vollzuge die Gestalt darstellt, in der sich das überindividuelle Leben der Gemeinschaft fort und fort verwirklicht.

Wenn man einmal das Recht nur als ein System von Sollenbestimmungen betrachtet, dann erhebt sich die Frage, worauf denn die Bindung des Einzelwillens an diese Bestimmungen, d. h. deren verbindliche Kraft für ihn beruht. Mit Recht hat Julius Binder immer wieder darauf hingewiesen, daß der Individualismus und Positivismus die verpflichtende Kraft der Rechtsnorm überhaupt nicht begründen kann [1]). Für uns folgt die Bindung des Einzelnen an das Recht aus seiner Existenz in der Gemeinschaft. Sie ist zunächst und ihrem letzten Grunde nach existentieller, nicht normativer Art, d. h. sie ergreift und durchdringt den Menschen kraft seiner Existenz als Glied der Gemeinschaft. Existenz bedeutet uns, wie hier zu erinnern ist, Einheit des Einzelnen mit der Substanz

1) Vgl. zuletzt Verhandlungen des 3. Hegelkongresses S. 42 f. und 53 ff.

des völkischen Lebens. Weil die innere Form der Gemeinschaft ihren Gliedern im Blute liegt, darum ist ihnen das Lebensgesetz der Gemeinschaft nicht nur ein Sollen, sondern ein Müssen. In dem Maße, in dem das Recht vom Einzelnen nicht mehr nur als das Element seines eigenen Daseins, sondern als Forderung und Schranke empfunden wird, schwächt sich die existentielle Bindung zur normativen ab. Es ist die dialektische Natur des Menschen, daß er sich von seinem eigenen innersten Wesen, seiner Substanz, lösen und sich ihr gegenüberstellen kann. Solche Lösung von der Substanz bedeutet freilich immer auch eine Minderung an Existenz, ein Verfallen in die Haltlosigkeit des bloßen Daseins, in die Lebensweise des »Man« [1]. Indessen, mag der Mensch sein eigenes Wesen verleugnen, entfliehen kann er ihm nicht. Er kann sich der Gemeinschaft entgegenstellen oder, was häufiger der Fall ist, sich ihr gegenüber gleichgültig zeigen, aber er kann sich doch nicht von dem Lebenszusammenhange ausschließen, der ihn trägt. Er bleibt gebunden, auch und gerade wo er nicht gebunden sein will. Der Ausdruck dieser gerade im Gegensatz fortbestehenden Bindung ist das innere Soll, die Stimme der Pflicht, die ihn ruft. In ihr und als sie überdauert die Wesensverbundenheit des Einzelnen seine Entfremdung von der Substanz. Auf dieser fortdauernden Bindung also beruht die verpflichtende Kraft der Rechts- und Sittenordnung des Volkes für den Einzelnen [2]. Die normative Bindung des Einzelnen durch das Recht muß aus seiner existentiellen Bindung an die Gemeinschaft abgeleitet und als deren Fortdauer gerade in ihrer scheinbaren Auflösung begriffen werden; das Sollen geht so aus dem Sein, dem Sein der Substanz, hervor und hat den Sinn, zu ihr zurückzuführen.

Als die konkrete Lebensordnung einer Gemeinschaft, die nur im Verhältnis zum fürsichseienden Einzelnen die Bedeutung der Normordnung annimmt, wird das Recht nicht in einem bestimmten Augenblick rational erschaffen, sondern ist mit der Gemeinschaft und d. h. mit dem menschlichen Dasein immer schon vorhanden. Auf der andern Seite ist die Ordnung keine fertige, sondern stets im Werden. Jedes Gesetz ist ein neuer Ansatz zur Weiterbildung der konkreten Ordnung, ein Ansatz, der selbst wieder weiter gestaltet und in konkretere Formen überführt wird durch die Rechtsprechung. Das einzelne Gesetz erscheint von dieser Sicht aus als ein unselbständiges Glied des stets werdenden Ganzen und als die erste, noch unvollkommene, noch der weiteren Konkretisierung bedürftige Stufe im

1) Über das verfallende Dasein und das »Man« Heidegger, Sein und Zeit, S. 126 ff. und 175 ff.

2) Diese Gedanken habe ich zuerst vorgetragen in Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie, 1934, S. 23 f.

Prozeß der Rechtsgestaltung. Der Weg kann dabei ebensogut umgekehrt gehen: vom einzelnen Fall, der einzelnen Entscheidung über einen festen Gerichtsgebrauch bis hin zur gesetzlichen Festlegung. In dieser doppelten Bewegung vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Besonderen zum Allgemeinen besteht das geschichtliche Leben, die nur als Prozeß, als ständige Verwirklichung zu begreifende Wirklichkeit des Rechts. Das, was dieser Bewegung ihre innere Einheit, ihre Richtung und Form gibt, ist der Geist des Volkes, der sich in ihr verwirklicht. Er ist die Substanz, die, indem sie im geschichtlichen Ringen Gestalt wird, ihren Ewigkeitsgehalt offenbart.

III.

Die Erkenntnis, daß der Volksgeist die Substanz des Rechts und dieses sein Gestaltwerden im geschichtlichen Leben und Dasein der Gemeinschaft ist, soll hier der Auffassung der Historischen Schule entgegengesetzt und an ihr geklärt und bewährt werden. Die Bedeutung dieser Auseinandersetzung liegt in der von der Historischen Schule abweichenden Bewertung des Gesetzes und in den Folgerungen für die Rechtsquellenlehre, für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft.

Vom Volksgeist sprechen Savigny und Puchta vornehmlich dann, wenn sie die Entstehung des Rechts behandeln. Sie selbst betrachten als das Neue ihrer Lehre die Ansicht, daß alles Recht durch »innere, stillwirkende Kräfte«, nicht aber durch die »Willkür eines Gesetzgebers« erzeugt werde. Es wäre jedoch unrichtig, hierin lediglich eine historische Erkenntnis erblicken zu wollen. So wie die naturrechtliche Auffassung vom Wesen des Rechts als einer Abgrenzung individueller Freiheitssphären in die Form der Behauptung einer vertraglichen Rechtsentstehung gekleidet wurde, so schließt umgekehrt die Lehre der Historischen Schule von der Entstehung des Rechts auch eine bestimmte Auffassung seines Wesens ein. Diese Auffassung können wir in Kürze als die organische Rechtsauffassung charakterisieren. Ihrem philosophischen Gehalt kommen wir am nächsten, wenn wir die Stellen beachten, an denen Savigny von einer dem positiven Recht innewohnenden »organisch bildenden Kraft« spricht, die seine Fortbildung und Ergänzung aus sich selbst heraus ermögliche [1]). Der Begriff des Organismus hatte für die damalige Zeit durch Kant und Schelling einen ganz bestimmten Sinn erhalten, der auch Savigny nicht fremd sein konnte [2]). Er bezeichnete im Gegensatz zum

1) Beruf unserer Zeit, S. 74 und 117; System des Römischen Rechts Bd. I S. 22 und 290 ff.

2) Vgl. über Savignys Abhängigkeit von Schelling Stintzing-Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft III, 2, S. 214 ff. Ad. Stoll, Der junge Sa-

Mechanismus dasjenige, das nicht lediglich durch außer ihm liegende Ursachen, sondern durch ein ihm selbst innewohnendes Lebens- und Entwicklungsgesetz bestimmt wird. Der Organismus ist das Produkt seiner selbst; er tritt als Gebilde nicht aus der Einheit mit der ihn bildenden Kraft heraus [1]. Wenn der Volksgeist daher von Savigny und Puchta als ein dem Recht innewohnender organisch bildender Trieb und das Recht als ein Organismus betrachtet wird, so heißt das, daß das Recht lebendiger Geist sei, der sich geschichtlich nach seinem eigenen Wesens- und Bildungsgesetz entwickelt. Verworfen wird damit jede Vorstellung einer mechanischen Kausalität: Volksgeist und Recht verhalten sich nicht wie Ursache und Wirkung, sie stehen auch nicht etwa in der gleichfalls noch dem vororganischen Denken angehörenden Beziehung der Wechselwirkung, sondern bilden eine in sich gegliederte Einheit.

Überall da, wo Savigny von der Entstehung des Rechts aus einer von innen heraus bildenden Kraft spricht, wo von einem Gesetz innerer Notwendigkeit die Rede ist, unter dem die Entwicklung des Rechts stehe, ist der Gegensatz der organischen Rechtsauffassung gegenüber der mechanischen Kausalbetrachtung deutlich. Die »innere Notwendigkeit« ist das Gegenstück zu der äußeren Notwendigkeit des Kausalgesetzes; sie bezeichnet die innere Richtung, das Entwicklungsgesetz des Lebendigen. Das Ziel der rechtshistorischen Forschung sieht Savigny daher auch nicht in der Aufzeigung aller Faktoren, die für das Werden des Rechts kausal geworden sind, sondern in der Entdeckung des organischen Prinzips, das die Entwicklungsrichtung eines Rechts bestimmt und »wodurch sich von selbst das, was noch Leben hat, von demjenigen absondern muß, was schon abgestorben ist und nur noch der Geschichte angehört«. Denn es ist der Glaube der Historischen Schule, daß, wie alles Lebendige in seinem Ursprung sein Wesen am deutlichsten enthüllt, so auch das organische Prinzip eines bestimmten Rechts am reinsten in seiner Anfangsperiode hervortritt. Daher gilt es den geschichtlichen Ursprung eines Volkes und eines völkischen Rechtsgeistes zu erforschen, um seine Eigenart frei von jeder späteren Entstellung zu erkennen. Während eine bloße Kausalforschung bemüht ist, jede geschichtliche Einheit in eine Vielzahl kausaler Faktoren aufzulösen und so schließlich zum Relativismus führt, ist das Bemühen der

---

vigny, 1927, berichtet S. 153, Savigny habe Schellings »System des transzendentalen Idealismus« alsbald nach seinem Erscheinen eifrig studiert. Über Puchtas Verhältnis zu Schelling vgl. Schönfeld in »Rechtsidee und Staatsgedanke« (Festschrift für J. Binder), 1930, S. 48 ff.

1) Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 65 und Schelling, Werke I, S. 690 und II, S. 495 der Neuausgabe von Schröter.

Historischen Schule darauf gerichtet, große organische Lebenseinheiten in ihrer Eigentümlichkeit aus dem Gesetz ihres Ursprungs zu erkennen. Noch in Jherings »Geist des Römischen Rechts« ist das die Absicht. Das Gesetz des Ursprungs gibt zugleich das Prinzip der weiteren Entwicklung und das Kriterium dafür an, was als organische Folge dieser Entwicklung und daher als lebendig und was als Entartung oder Verfall zu werten sei.

Wenn Savigny und seine Schule den Volksgeist als die Quelle des Rechts betrachten, so ist »Quelle« zunächst wieder im Sinne des Ursprungs und nicht der Ursache zu verstehen. Ursprung bedeutet hier nicht nur einen zeitlich begrenzten Vorgang, sondern das uranfänglich gegebene organische Lebensprinzip, das auch dem entwickelten Recht immanent bleibt. Dieses ist nicht die Wirkung eines »kausalen Faktors Volksgeist«, sondern es trägt den Volksgeist als seine geistige Form in sich und drückt ihn aus. Während die Ursache in der Wirkung untergegangen, eine der andern innerlich gleichgültig ist, ist die innere geistige Form in ihrem Ausdruck gegenwärtig. Die Lehre vom Volksgeist als Ursprung besagt daher nichts anderes, als daß das Recht in ihm sein organisches Lebenszentrum hat, aus dem es sich bildet und fort und fort erneuert. Sobald dieses Ursprungs- und Ausdrucksverhältnis nur noch als Kausalverhältnis, der Volksgeist also als Ursache verstanden wird, ist der metaphysische Boden der Historischen Schule, das organische Weltbild verlassen und die Richtung zum Positivismus hin eingeschlagen.

Von dieser Wendung zum Positivismus hin haben sich nun freilich die Wortführer der Historischen Schule selbst nicht freihalten können. Von Anfang an zeigt sich bei ihnen die Neigung zu einer psychologischen Deutung des Volksgeistsbegriffs, die diese Wendung einleitet. Schon wenn Savigny ausführt, daß es die gemeinsame Überzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Notwendigkeit sei, was das Recht zu einem Ganzen verbinde, so erscheint der organische Gedanke bereits, allerdings noch fast unmerklich, ins Psychologische gewendet. Deutlicher wird diese psychologische Wendung, wenn Savigny sagt, bei steigender Kultur trete an die Stelle des gemeinsamen Bewußtseins des ganzen Volkes das Bewußtsein der Juristen, und wenn er daraus gewisse Erscheinungen des Rechtslebens erklären will. Hier handelt es sich jedenfalls um Fragen der psychologischen Entstehung der Rechtsvorstellungen, um kausale Zusammenhänge, nicht um das Verhältnis von innerem Gehalt und äußerer Gestalt.

In verstärktem Maße findet sich aber nun diese bei Savigny erst leise anklingende psychologische Wendung des Volksgeistbegriffs bei Puchta. Seine Lehre vom Gewohnheitsrecht ist kaum anders als eine psychologische Theorie der Rechtsentstehung zu deuten. Die Quelle alles Rechts

sieht Puchta in einer allen Volksgenossen gemeinsamen Überzeugung, deren Betätigung die Sitte und das Gewohnheitsrecht ergibt. Auch das Gesetzesrecht wird »als auf einer gemeinsamen Überzeugung beruhend fingiert«. In seiner Kritik an Beselers »Volksrecht und Juristenrecht« erklärt Puchta die Zurückführung des Gewohnheitsrechts auf die unmittelbare Volksüberzeugung als den entscheidenden Schritt, den die Historische Schule in der Rechtsquellenlehre getan habe. Freilich hat Puchta das nicht nur im Sinne einer psychologischen Tatsachenforschung gemeint. Die Volksüberzeugung bedeutete ihm vielmehr die nächste und untrüglichste Erscheinungsweise des in jedem Einzelnen wirksamen, ihn seelisch formenden Volksgeistes, dem auch Puchta einen metaphysischen Rang, nicht nur ein tatsächliches Bestehen zuschrieb. Dennoch bewegen wir uns hier bereits auf einer grundsätzlich anderen Ebene der Betrachtung als bei Savigny. Bei Puchta ist der Volksgeist im wesentlichen ein kausaler Faktor, der unter den psychologischen Ursachen der Rechtsentstehung die entscheidende Stelle einnimmt. Das Recht wird damit aus der unmittelbaren Einheit mit dem lebendigen objektiven Geist herausgenommen und sein organischer Charakter verleugnet. An die Stelle der metaphysischen Substantialität tritt die psychologische Kausalität des Volksgeistes.

Die Umbildung der metaphysischen in eine psychologische Volksgeistlehre hat es dem späteren Positivismus ermöglicht, immer noch an die Historische Schule anzuknüpfen, obgleich seine weltanschaulichen Voraussetzungen völlig andere geworden waren. Jetzt betrachtete man den Volksgeist als eine »massenpsychologische Tatsache« neben anderen, oder man sprach von einem »kollektiv-psychologischen Gesamtwillen«, der auf Wechselwirkung der einzelnen beruhe. Damit glaubte man, die Rechtsquellenlehre der Historischen Schule dem eigenen Denken angepaßt zu haben. In Wahrheit aber hatte man ihren tieferen Sinn längst preisgegeben. Man wußte nichts mehr von einem organischen Prinzip, einem inneren Formgesetz des Rechts, das auf der schöpferischen Kraft des völkischen Rechtsgeistes beruht, denn man hatte den Gedanken der völkischen Individualität selbst verloren.

IV.

Unsere Kritik an der Historischen Schule muß sich in erster Linie gegen die Gleichsetzung des Volksgeistes mit der psychologisch verstandenen Volksüberzeugung richten. Diese Gleichsetzung verkennt die Spannung zwischen echtem Gemeingeist und bloßem kollektivem Meinen, der die Volksüberzeugung ausgeliefert ist. Unter dem »kollektiven Meinen« sollen hier die innerhalb eines engeren oder weiteren Lebenskreises herr-

schenden Anschauungen und Empfindungen, die Zeitströmungen auf dem Gebiet der Politik und Moral, des Geschmacks, der Mode, des geselligen Verkehrs usw. zusammengefaßt werden. Lediglich einen Ausschnitt aus diesem weiten Bereich des kollektiven Meinens bildet die im engeren Sinne sogenannte öffentliche Meinung. Das Subjekt des kollektiven Meinens ist das »Man«. Was m a n denkt, spricht, tut oder unterläßt, wie m a n sich kleidet, sich im Verkehr mit andern gibt, aber auch wie m a n in gewissen Dingen urteilt, das bestimmt das »kollektive Meinen«. Die ungeheure Macht dieses kollektiven Meinens können wir täglich erleben. Rückt es dadurch in die Nähe des objektiven Gemeingeistes, in dem die einzelnen ihr Lebenselement haben, so scheidet es sich wieder von ihm durch seine Unbeständigkeit. Der Wechsel der Mode, des Geschmacks, der Tagesmeinungen kann die großen Offenbarungen und Gestaltformen des Volksgeistes wohl zeitweilig verdunkeln, aber nicht dauernd verdrängen. Sie dauern wie der Gemeingeist, dem sie ihr Dasein verdanken, während kollektives Meinen wechselt, wie die Menschen, deren Summe jeweils im »Man« aufgegangen ist.

Das individualitätslose »Man« entbehrt im Gegensatz zum »Wir«, zur Gemeinschaft, jeder Begrenzung. Kollektives Meinen überspringt oft alle völkischen und politischen Grenzen. In der Art aber, in der ein Volk eine allgemeine Zeitströmung mitmacht, kann sich dennoch wiederum sein besonderer Charakter spiegeln. So reicht der völkische Gemeingeist in den Bereich des kollektiven Meinens herein und ist darum oft um so schwerer von ihm zu unterscheiden. Welche Meinungen oder Geschmacksrichtungen in einem Volke jeweils herrschend werden, das kann ebensowohl von Zufälligkeiten, Tagesmeinungen und Einflüssen aller Art, wie von der auch hier noch wirksamen Grundhaltung abhängen, die es als geschichtliches Erbe und als Prägung des Volksgeistes in sich trägt. Was zunächst nur als eine flüchtige Regung des kollektiven Meinens erschien, kann in die tieferen Schichten des Volksgeistes eingehen und zur Sitte, zur dauernden Lebensform werden. Umgekehrt können Anschauungen, Gewohnheiten, Gebräuche, die früher einmal Ausdruck lebendigen Gemeingeistes waren, im Laufe der Zeit zu einer nur noch äußerlich festgehaltenen leeren Form verblassen, dem kollektiven Meinen anheimfallen. Aus Sitte kann Konvention, aus Brauch Mode werden. So liegen im kollektiven Meinen Entwicklungsfähiges und schon Abgestorbenes, Echtes und Unechtes eng miteinander verbunden. Diese Zweideutigkeit ist gerade sein Wesen; H e g e l hat es zuerst von der öffentlichen Meinung ausgesagt: in ihr liege beides, Wahrheit und endloser Irrtum, »aber das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes«.

Auch die sogenannte unmittelbare Rechtsüberzeugung des Volkes ist dieser Zweideutigkeit ausgesetzt. Sie kann auf zeitbedingten, ja augenblicksbestimmten Strömungen beruhen. Sie kann ebensosehr dem unverfälschten Instinkt entspringen, der sich durch keine Tagesmeinung beirren läßt. Als Beispiel für das erste mag hier auf die frühere Einstellung weiter Volkskreise zum Eide hingewiesen werden. Vor der völkischen Erneuerung konnte man erleben, daß ein Geschworener, also ein Repräsentant der damaligen Volksüberzeugung, die Ansicht äußerte, der Meineid sei nach seiner Weltanschauung nichts Verwerfliches. Aber auch nachdem die weltanschauliche Zerrissenheit unseres Volkes glücklich überwunden ist, kann die Volksüberzeugung, in Fragen, die eine nähere Kenntnis der Verhältnisse voraussetzen, kein sicheres Kriterium abgeben. So sicher das Volk im allgemeinen über die einfachen sittlichen Grundfragen urteilen wird, so unsicher wird sein Urteil ausfallen, wenn es sich um Fragen mehr spezieller oder technischer Art handelt. Der eingewurzelte Sinn für das Rechte weicht dann unmerklich dem kollektiven oder gar dem nur subjektiven Meinen. Es gibt eine irrende Volksüberzeugung, so wie es eine irrende Überzeugung, ja, ein irrendes Gewissen des einzelnen gibt. Von einem irrenden Volksgeist kann man dagegen nicht wohl sprechen. Daran wird ganz deutlich, daß Volksgeist und Volksüberzeugung wohl zusammenhängen, aber ebenso auch unterschieden werden müssen. Es ist in der Tat »Sache des großen Mannes«, d. h. hier des dem Volksgeist verbundenen Gesetzgebers und Richters, die Volksüberzeugung ebenso zu führen wie aus ihr zu lernen, ihr abzulauschen, was sie an echtem Gehalt in sich trägt, und sich von ihr frei zu machen und sie zu lenken, soweit sie nur dem kollektiven Meinen angehört.

Die psychologische Wendung des Volksgeistbegriffs hat die Historische Schule letzten Endes daran gehindert, dem Anteil der Führung, der bewußten Gestaltung an der Rechtsentwicklung gerecht zu werden. Sie glaubte, sich ganz auf das »unsichtbare Walten«, auf die psychologische Kausalität des Volksgeistes verlassen zu können, und erblickte demgemäß im Gewohnheitsrecht die einzig berechtigte Form der Rechtsentstehung. Nur in gewissen Ausnahmefällen, nämlich zur Entscheidung politischer Fragen und überall dort, wo im Interesse der Verkehrssicherheit bestimmte Grenzen, z. B. Verjährungsfristen festgesetzt werden müssen, hielt Savigny den Eingriff des Gesetzgebers für nötig und gerechtfertigt. Allein wir wissen heute, daß nicht nur die Gestaltung der Staatsverfassung, sondern auch die des Strafrechts oder der Eigentumsordnung, des Erbrechts und anderer privatrechtlicher Verhältnisse politische Fragen sind, weil sie die Form und Gestalt des Gemeinschaftslebens bestimmen. Daher

können wir zwischen politischem und unpolitischem Recht höchstens noch einen Grad-, nicht aber einen Wesensunterschied machen. Politische Fragen fordern verantwortliche Entscheidung durch eine dazu fähige Führung. Das Gesetz beruht im Gegensatz zum Gewohnheitsrecht auf solcher Entscheidung. Diese Entscheidung ist, so sehr auch der erste Anschein dagegen spricht, ihrem letzten Sinne nach keine willkürliche Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten. In allen grundsätzlichen Entscheidungen der Führung geht es vielmehr um das Ergreifen einer im Wesen und der Art dieses Volksgeistes angelegten Möglichkeit, um die Gewinnung und Behauptung völkischer Eigentümlichkeit in der Erfüllung der vorbestimmten Aufgabe.

Das Wesen des Volksgeistes ist es, Gestalt zu werden. Dieses Werden ist aber nicht lediglich ein objektives Geschehen, sondern fordert die Entscheidung, den Einsatz des Subjekts. In der Sprache, der Sitte, auf manchen Gebieten der Kunst und in den Anfängen der Rechtsentwicklung überwiegt noch das unbewußte Tun, ein gleichsam organischer Wachstumsprozeß. Wäre aber alle geistige Schöpfung solch unbewußtes organisches Wachstum, so würde dem geschichtlichen Leben der Charakter des Wagnisses, die Notwendigkeit des Einsatzes und der Tat fehlen. So wie der geistig schaffende Einzelne, der Künstler, der Philosoph, nicht zuletzt der politische Führer zunächst mit sich ringen muß, um seinen Weg zu finden, und sich für seinen Weg e n t s c h e i d e t , den er doch nachträglich als den ihm vorbestimmten empfindet, so muß auch ein Volk, und zwar fort und fort, sich für seinen Weg bewußt entscheiden. Erst dadurch wird es zum geschichtlich handelnden, zum »p o l i t i s c h e n V o l k«[1]). Es muß sich zu seinem eigenen Wesen bekennen und muß diese Entscheidung und dieses Bekenntnis in allen grundsätzlichen Fragen seiner Daseinsgestaltung wiederholen, die an es herantreten. Darin und nicht nur in der Schwierigkeit und Unübersehbarkeit der technischen Einzelgestaltung liegt die Notwendigkeit und sogar das Vorrecht einer Gesetzgebung, deren Wesen Entscheidung durch Führung ist. In solcher Gesetzgebung wird der Volksgeist dann ebensosehr Gestalt, wie in den halb unbewußten Anfängen der Rechtsentwicklung im Gewohnheitsrecht.

Auf die bewußte Gestaltung kann insbesondere dann nicht verzichtet werden, wenn einmal die organische Rechtsentwicklung in einem Volke durch die Übernahme eines fremden Rechtssystems unterbrochen ist. Die Historische Rechtsschule kann, wie schon Rudolf v o n J h e r i n g bemerkt hat [2]), einen Vorgang wie den der Rezeption des römischen Rechts in

1) Vgl. H. F r e y e r , Der politische Begriff des Volkes, Kieler Vorträge Nr. 4.

2) Geist des Römischen Rechts I S. 3 ff.

Deutschland überhaupt nicht mit ihrer Rechtsentstehungslehre in Einklang bringen. Denn wie hätte, wenn alles Recht auf der Volksüberzeugung beruht und diese immer den Volksgeist widerspiegelt, das Fremde jemals bei uns Recht werden können? Die Antwort, die Savigny darauf zu geben versuchte, daß es uns eben nicht fremd gewesen sei, ist doch nur eine Verlegenheitsauskunft. In Wahrheit sehen wir eben hier, wie ein Volk sich selbst verlieren kann und um die Gewinnung seiner eigentümlichen Daseinsform geschichtlich zu ringen hat. In diesem geschichtlichen Ringen geht es im Grunde stets um die Entscheidung für das eigene Wesen, wenn wir diese Entscheidung heute auch bewußter und dringender als vordem suchen. Allerdings soll damit nicht gesagt sein, daß die Begegnung mit dem Fremden nicht auch fruchtbare Antriebe zu geben vermöchte. Es entspricht dem deutschen Wesen, auch von dem Fremden zu lernen und den Vergleich mit ihm nicht zu scheuen. Ehe wir jedoch heute das Positive, das uns die Auseinandersetzung mit dem römischen Recht bedeuten kann, würdigen können, müssen wir erst wieder ganz zu unserem Eigenen durchgedrungen und unserer Gestaltungsfreiheit gewiß geworden sein. Der Reichtum des römischen Rechts an scheinbar zeitlos gültigen Gedankenformen, seine logische Durchdachtheit, die Höhe der geistigen Anforderungen, die es stellt und die auf viele deutschen Juristengenerationen erzieherisch gewirkt hat, wollen wir nicht bestreiten. Aber gerade auf seinen Vorzügen beruht auch die Stärke der Versuchung. Was wir am römischen Recht überwinden müssen, weil es unser eigenes Wesen bedroht, sind nicht so sehr einzelne Rechtssätze, die wir übernommen haben und zum Teil ohne Schaden weiter beibehalten werden, als der geistige Gesamtgehalt, den es in sich schließt, und die gedankliche Form, in der es uns überkommen ist. An der Überwindung beider mitzuarbeiten ist heute neben der Gesetzgebung auch eine Aufgabe der deutschen Rechtswissenschaft. Denn die Struktur des deutschen Rechts ist nun einmal eine andere als die des römischen; sie erfordert konkrete Individualbegriffe statt abstrakter Allgemeinbegriffe und verlangt ein die Ganzheit suchendes, dialektisches Denken. Wo die deutsche Rechtswissenschaft heute dieser Aufgabe nachkommt und damit der Neugestaltung unseres Rechtslebens vorarbeitet, wirkt sie mit an dem Gestaltwerden des deutschen Volksgeistes. Das Bewußtsein dieser ihrer Gestaltungsaufgabe und der damit verbundenen Verantwortung kommt in dem, freilich dem Mißverständnis ausgesetzten, aber schwer zu ersetzenden Schlagwort von der »politischen Rechtswissenschaft« zum Ausdruck [1]).

---

1) Vgl. Schaffstein, Politische Strafrechtswissenschaft 1934, S. 15.

V.

Als das Wesen der Gesetzgebung erkannten wir die Verwirklichung eines völkischen Rechtsgeistes im geschichtlichen Ringen durch Entscheidung der Führung. Damit ist gesagt, daß nicht jede beliebige Anordnung Recht schaffen kann, sondern nur der Wille eines Gesetzgebers, der die Rechtsidee seines Volkes als die Substanz seines eigenen Denkens und Wollens in sich trägt. So wie jede Führung Kräfte wachruft, die in den Menschen bereitliegen, so soll auch der Gesetzgeber nicht nur Normen setzen, sondern dadurch zugleich das Rechtsbewußtsein der Volksgenossen formend und klärend beeinflussen. Ist einmal das rechte Wort gefallen und der rechte Weg gewiesen, dann erkennen auch die Schwankenden oder Verwirrten darin ihr eigenes, ihnen selbst verborgenes Streben und folgen dem Zuge des Gemeingeistes, der ihnen entgegentritt. Die Entscheidung des Gesetzgebers und ebenso die eines Richters, die im Rahmen des ihm überlassenen Wertungsspielraums ergeht, wird daher nicht so sehr aus einer vorher bereits vorhandenen Volksüberzeugung geschöpft, als sie sich an der Erweckung und Bildung eines echten und beständigen Rechtsbewußtseins bewährt und darin ihre Bestätigung findet. Die Volksüberzeugung ist daher nicht die Quelle des Rechts, sondern ein Prüfstein, an dem sich die Rechtsschöpfung durch den Gesetzgeber und den Richter letzten Endes zu bewähren hat [1]).

Daß es zu allen Zeiten Gesetzgeber gegeben hat, die ihre Macht mißbrauchten, daß vieles, was als Recht im empirischen Sinne gilt, den hier entwickelten Anforderungen nicht genügt, ist für uns kein Einwand. Denn wir wollen hier nicht die Kriterien einer formellen Rechtsgeltung oder einen empirischen Allgemeinbegriff des Rechts feststellen, der alles zu decken geeignet ist, was herkömmlich als Recht bezeichnet wird, sondern das Wesen rechtlicher Bindung und die letzten Voraussetzungen wahrhaft schöpferischer Rechtsgestaltung aufdecken.

Nur der dem Volksgeist verbundene Gesetzgeber ist zu echter Rechtsschöpfung imstande. Diese Bindung des Gesetzgebers an den Volksgeist ist nicht normativer, sondern existentieller Art. Wir haben oben den Unterschied dieser Bindungen folgendermaßen bestimmt: die normative Bindung setzt dem Willen eine Schranke, ihm tritt eine Forderung, ein Sollen gegenüber. Der normativ gebundene ist der »an sich« freie, aber beschränkte Wille. Innerhalb des durch die Norm freigelassenen Spielraums ist er jeder ihm vorgezeichneten Richtung bar, reine Willkür.

---

1) Auch Gesetz, Richterspruch und Gewohnheit sind nicht »Rechtsquellen«, sondern die Erscheinungsweisen des völkischen Rechtsgeistes.

Der existentiell gebundene Wille dagegen ist niemals »für sich seiender« Wille, der nur von außen beschränkt wird, sondern eins mit der Substanz, die ihn als das Gesetz seines eigenen Wesens durchdringt. Er will, was er soll, aus eigener Wesensnotwendigkeit. Freiheit und Notwendigkeit sind hier eins geworden: er ist frei von Schranken, weil er die Substanz seines Volkes als eigene Notwendigkeit in sich trägt.

Wäre der Gesetzgeber nur normativ an bestimmte ihn einschränkende Grundsätze gebunden, so würde das bedeuten, daß innerhalb der dadurch gezogenen Grenzen lediglich seine Willkür über das Recht entschiede. Aber die Willkür eines einzelnen kann niemals für andere verpflichtende Gesetze schaffen. Das kann nur ein Wille, der den Gemeingeist und Gemeinwillen dieses Volkes zum Ausdruck bringt. Der existentiell gebundene Gesetzgeber findet in der völkischen Rechtsidee die Grundlage seines eigenen Wollens. Diese Rechtsidee ist kein abgeschlossener und abstrakt zu formulierender Grundsatz, sondern ein schöpferisches Prinzip, das seinen Sinngehalt erst in seiner Konkretisierung und Ausgestaltung in der völkischen Lebensordnung enthüllt und daher danach verlangt, gestaltet zu werden. Der Gesetzgeber prägt und gestaltet diese Rechtsidee somit selbst in schöpferischer Weise aus, was ihm nur möglich ist, weil und soweit er sie als formgebendes Prinzip bereits in sich trägt, das heißt letzthin, weil es der Volksgeist selbst ist, der sich durch ihn gestaltet [1]).

Die deutsche Rechtswissenschaft steht heute auch in anderer Hinsicht vor der Aufgabe, normative Bindungen in existentielle umzudenken. Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist das Ringen um einen neuen Eigentumsbegriff. Für das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch liegt ebenso wie für das römische Recht und für das Naturrecht der Kern des Eigentums in der Befugnis, mit einer Sache innerhalb der vom Gesetz bestimmten Schranken nach Belieben zu verfahren, über sie tatsächlich und rechtlich zu verfügen. Das Eigentum gewährt also eine Willensmacht, die grundsätzlich in das Belieben des Berechtigten gestellt und nur durch einige gesetzliche Schranken, die als Ausnahmen empfunden werden, normativ gebunden ist. Dieser Eigentumsbegriff setzt den für sich seienden Einzelwillen als Rechtsträger voraus. Die Rechtsordnung erkennt diesen Willen an, indem sie Eigentum und andere Privatrechte gewährleistet, und setzt ihm lediglich einige äußerste Grenzen, über die hinaus er keine

1) Damit wird nicht etwa der Anteil des geschichtlich Handelnden wieder geleugnet, denn der Volksgeist bedarf eben seiner Entscheidung und seiner Tat, um sich wirklich zu machen. Anders: Der Volksgeist verwirklicht seine vorbestimmte Aufgabe und Gestalt nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern nur durch Freiheit, durch das Handeln des Subjekts, das in ihm seine Substanz hat.

Geltung haben soll. Dieser nur in einigen Beziehungen normativ gebundene Einzelwille ist die Person im Sinne des Privatrechts. Der individualistisch und normativ gedachte Person- und Eigentumsbegriff gehören zusammen. Auf ihnen baut sich das ganze bisherige Privatrecht auf.

Einem ganz anderen Rechtsdenken entstammt dagegen der Eigentumsbegriff, der im neuen deutschen bäuerlichen Erbhofrecht erstmalig durchgeführt ist. Das Eigentum am Erbhof ist nicht das durch einige weitere Schranken vermehrte, grundsätzlich aber den für sich seienden Einzelwillen voraussetzende Eigentum des Bürgerlichen Gesetzbuches, sondern die Rechtsform für eine existentielle Verbundenheit des Bauern mit seinem Hof und mit seinem Geschlecht. Dieser Eigentumsgedanke kommt dem philosophischen Eigentumsbegriff näher, als man vielleicht zuerst glauben möchte. Denn die Philosophen haben sich nie damit befreunden können, im Eigentum nur die abstrakte Verfügungsmacht über die Sache zu sehen. Vielmehr haben sie immer wieder versucht, im Eigentum den Ausdruck einer engeren Verbindung zu finden, derzufolge der Eigentümer die Sache nicht nur als Mittel benutzt, sondern ihr den Stempel seines Wesens aufdrückt, und durch sie seine überindividuelle Bestimmung erfüllt [1]). So haben sie das Eigentum als die »äußere Sphäre des Daseins der Person« oder als ihren »Bannkreis« bestimmt, dessen sie bedarf, um ihr Wesen darin zu entfalten. »Echtes Eigentum«, lesen wir bei N. Hartmann [2]), »ist unveräußerlich«, denn »es gehört zum Leben der Person.« Das Eigentum am Erbhof bringt solche innige und dauernde Verbindung des Hofes nicht nur mit der Person des jeweiligen Eigentümers, sondern mit seinem ganzen Geschlecht zum Ausdruck. Sein Kern ist nicht die Verfügungsmacht, sondern diese den Wechsel der jeweiligen Eigentümer überdauernde Verbundenheit von Blut und Boden, Geschlecht und Heimat. Der Boden ist hier nicht das tote Herrschaftsobjekt, das den Zwecken des Eigentümers dient, sondern ein Lebenselement, das das Geschlecht, das ihn bewohnt, ebenso prägt, wie er umgekehrt von ihm geformt wird. Der Bauer ist nicht die abstrakte Person des Privatrechts, sondern nur berechtigt als Glied und gewissermaßen als Treuhänder seines Geschlechts und der ganzen Volksgemeinschaft. Für seinen existentiell gebundenen Willen bedeutet die Versagung der Veräußerungsbefugnis keine äußerliche Schranke, die Pflicht zur ordnungsgemäßen Bewirtschaftung keine von außen an ihn herantretende Forderung, sondern das eine wie das andere entspricht der ihm ursprünglich gemäßen Haltung. Weil der Kern dieses Rechtsverhältnisses so in der

1) Vgl. Julius Binder, Philosophie des Rechts, S. 467 ff.

2) N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 122.

festen, auch durch den einzelnen Bauern nicht zu lösenden Verbindung des Hofes mit dem Geschlecht liegt, darum wäre es auch nicht richtig, mit den Maßstäben einer individualistischen Rechtsauffassung den Bauern nur als Verwalter oder Nießbraucher oder etwas Ähnliches anzusehen, weil ihm die Verfügungsmacht fehlt. Denn damit würde eben der positive neue Kern dieses Eigentumsgedankens übersehen, der aus der existentiellen Verbundenheit des Bauern mit dem Boden und durch ihn mit seinem Geschlecht erwächst.

Die Eigenart dieses neuen Eigentumsbegriffes charakterisiert auch die Eigentümlichkeit der hier entwickelten Auffassung vom Wesen der Gesetzgebung. Die Gewalt des Gesetzgebers findet nicht an irgendwelchen »überpositiven« Normen eine äußerste Grenze, sondern ihre Richtung und ihr Maß bestimmt die existentielle Bindung des Gesetzgebers an die völkische Gemeinschaft und ihre Rechtsidee. In der Betonung der existentiellen Bindung des Gesetzgebers an die völkische Rechtsidee wird noch einmal die Überwindung von Naturrecht und Positivismus deutlich, die beide im normativen Denken befangen bleiben. Die Frage nach einer Bindung des Gesetzgebers beantworten sie verschieden, je nach der Einstellung zum Staatsgedanken. Wenn sie aber eine solche Bindung überhaupt bejahen, dann immer nur eine normative, sei es durch ein vorstaatliches Naturrecht oder durch eine völkerrechtliche »Grundnorm«. Damit wird aber im Rahmen der durch die Bindung gezogenen Grenzen die Willkür des Gesetzgebers für maßgebend erklärt. Auch führen solche Bindungen zu einer Mediatisierung des staatlich gesetzten Rechts, die dem Wesen der völkischen Gemeinschaft als souveräner Rechtsgemeinschaft widerstreitet. Der hier entwickelten existentiellen Bindung des Gesetzgebers an die völkische Rechtsidee muß daher seine Freiheit von normativen Bindungen entsprechen, die er nicht etwa selbst eingegangen ist. Weder gibt es ein ihn bindendes Naturrecht noch den sogenannten Primat des Völkerrechts vor dem innerstaatlichen Recht der Volksgemeinschaft. Endlich bindet den Gesetzgeber auch keine abstrakte Rechtsidee im Sinne einer zeitlos und für alle gültigen Norm. Solche Freiheit von normativen Bindungen vor- oder überstaatlicher Art bedeutet aber für den völkischen Gesetzgeber, wie nunmehr klar sein dürfte, das Gegenteil von Willkür, denn stärker als alle Schranken solcher Art bindet diesen Gesetzgeber sein eigenes Wesensgesetz, seine Verwurzelung in der Substanz, im Volksgeist.

RECHTSPHILOSOPHIE, JURISPRUDENZ UND RECHTSWISSENSCHAFT.

VON

WALTHER SCHÖNFELD (TÜBINGEN).

Ich weiß Deine Werke, daß Du weder kalt noch warm bist. Ach, daß Du kalt oder warm wärest. Weil Du aber lau bist, und weder kalt noch warm, werde ich Dich ausspeien aus meinem Munde.

Offenb. Joh. III, 15, 16.

In seinen durch überlegene Ruhe ausgezeichneten »Bemerkungen zum Methodenstreit in der Privatrechtswissenschaft« wendet sich Julius Binder[1]) dort, wo er auf die »praktische« Natur jeglicher Rechtsbetrachtung zu sprechen kommt, gegen meine Unterscheidung von Jurisprudenz und Rechtswissenschaft, die selbst dann nicht haltbar wäre, wenn man unter Rechtswissenschaft nur die Rechtsphilosophie verstehen wollte. Dieser Widerspruch wiegt schwer, weil er von Julius Binder ausgeht, mit dem ich mich in der Grundauffassung vom Recht so einig weiß, wie mit nur wenigen anderen, was er am Schluß seiner Ausführungen zu meiner Freude auch von sich aus feststellt; und er wiegt um so schwerer, als er sich gegen eine meiner wesentlichen Einsichten richtet, die ich nicht aufgeben kann, freilich auch noch nicht näher begründet habe. Der Unterschied von Rechtswissenschaft und Jurisprudenz ist mir so wichtig wie der von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, weil ich davon durchdrungen bin, daß dem »Deutschen Geist«, um dessen Wirklichkeit auch diese Zeitschrift ringt, nur eine Rechtswissenschaft entspricht, die diese beiden Unterschiede und damit auch den Gegensatz von Jurisprudenz und Rechtsphilosophie voraussetzt, um sie zu überwinden. Das ist es, was ich auf

1) Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht und Konkursrecht, Bd. 100, 1934 S. 69.

den folgenden Blättern in gedrängter Kürze zur Erörterung stellen möchte, wobei ich nicht verschweige, daß ich aus dieser Raumnot eine Tugend mache. Man kann zur Zeit nach dem Verhältnis von Rechtsphilosophie, Jurisprudenz und Rechtswissenschaft eigentlich nur fragen, indem die Antwort darauf der Zukunft vorbehalten ist, wenn wir die Rechtswissenschaft geschaffen haben, die unsere Aufgabe bedeutet. Insofern ist die Rechtswissenschaft in alle Wahrheit „praktisch", weil sie die Antwort auf ihre eigene Lebensfrage gibt. Was Rechtsphilosophie ist, das sagen uns die Griechen, was Jurisprudenz, die Römer; was aber Rechtswissenschaft nun eigentlich ist, das müssen wir uns selber sagen. Denn sie ist unsere Wirklichkeit und unsere Ehre.

I.

Damit sind wir nach Art des Praktikers bereits in medias res getreten, in die Mitte der Dinge, aus der sie nur verstanden werden können. Der Praktiker, der dies verlangt, dem alles andere nur Gerede ist, hat eine tiefe Einsicht in den Weg zur Wahrheit und zum Leben, tiefer als mancher Theoretiker, der dies verschmäht, und mancher Methodologe, der es anders macht. Denn diese nur zu oft in weiter Ferne und immer dann vergeblich gesuchte »Mitte der Dinge«, von der wir unseren Anfang nehmen müssen, liegt in der Nähe, ist gar nichts anderes als die Erscheinungsweise der Dinge, das »Phänomen«, in dem sich diese vermitteln und verwirklichen, in dem sie ihren Eingang und ihren Ausgang haben als »Individualität«. Das ist in geistigen Dingen die Sprache, die Mittlerin von Sinn und Sinnen, von Leib und Seele, Natur und Geist, Physischem und Metaphysischem, und wie die Gegensätze sonst noch heißen, in deren Mitte wir unsere Wohnung haben. Im Anfang war das Wort! Von hier aus muß es uns zu denken geben, daß von den Worten unserer Überschrift nur eines, die Rechtswissenschaft, auf unserem eigenen Boden gewachsen ist. Die anderen beiden haben wir entlehnt. Sie sind mit ihrem Sinngehalt in unser Wesen eingegangen, haben Heimatrecht bei uns erworben und werden schwerlich wieder daraus verschwinden. Aber wir dürfen uns aus diesem Grunde auch nicht wundern, wenn sie, Rechtsphilosophie und Jurisprudenz, mit unserem eigenen Kinde, der Rechtswissenschaft, dann gelegentlich in Streit geraten. Jeder Student der Rechte, sofern er kein Banause ist, hat ihn an sich erlebt, in Schmerz und Freude. Jurisprudenz und Rechtswissenschaft sind ihm wohl fast dasselbe in verschiedener Sprache, wenngleich er dort vielleicht das »Praktische« stärker betont empfindet als hier. Denn in der Rechtswissenschaft läßt sich zur Not die Rechtsphilosophie mit einbegreifen, was bei der Jurisprudenz kaum möglich erscheint. In jedem Falle aber macht ihm ihr gegenseitiges Verhältnis Schwierigkeiten. Und manchem alten Jünger Rechtens

auch. Darin wird deutlich, daß man nur »rezipieren« kann, was einem fehlt von Hause aus. So haben die Römer die heimatlos gewordene Griechin, die Rechtsphilosophie, als Tochter angenommen, ohne damit in irgendeiner Weise ihrer Jurisprudenz zu nahe zu treten. Die römische Jurisprudenz hat von der griechischen Philosophie manches, von der griechischen Rhetorik vieles gelernt, sie hat sich durch dies Reis veredelt, ist aber doch geblieben, was sie vorher war. Eine römische Rechtsphilosophie aus eigenem Stamme hat es niemals gegeben trotz Marcus Tullius Cicero, der nur dem römischen Volksgeist Ausdruck gibt, wenn er (De re publ. I 30) von Sextus Aelius Catus berichtet: magis eum delectabat Neoptolemus Ennii, qui se ait philosophari velle, sed paucis; nam omnino haud placere. Den echten Römern war ihre Jurisprudenz »die wahre Philosophie«, wie Ulpianus (Dig. I 1, 1 fr. 1) sagt, worin sie sich den Griechen turmhoch überlegen fühlten. Die Griechen hatten eine Rechtsphilosophie, nicht aber eine Jurisprudenz. Denn was sie darin aufzuweisen hatten, erschien demselben Cicero (De orat. I 44) inconditum ac paene ridiculum.

Bedeutet das, daß wir die »Synthesis« von Jurisprudenz und Rechtsphilosophie vollziehen müssen, die den Römern, weil sie nur »wenig« philosophieren wollten, nicht gelang; besteht darin die Rechtswissenschaft, die unser harrt? Wer die Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft seit der Rezeption in Mittelalter und in Neuzeit aufmerksam betrachtet, könnte dies annehmen, wenn er das mehr oder weniger schiedlich-friedliche Nebeneinander von Positivem Recht und Naturrecht, von Jurisprudenz und Rechtsphilosophie auf Deutschlands hohen Schulen ins Auge faßt, wie ich es in meiner Schrift »Die Juristische Fakultät« geschildert habe. Aber wo bliebe dann das Deutsche, wenn wir uns nur als Erben fühlen, gleichsam als »bessere« Römer oder Griechen? Sind wir so arm, daß wir nichts schlechthin Eigenes haben, das uns gehört, weil wir es schufen aus unserer Kraft? Sind wir nur Epigonen? Wir sind es nicht. Wir haben unser Eigenes, die Rechtswissenschaft, die nicht die äußere »Synthese« von Jurisprudenz und Rechtsphilosophie bedeutet, so gewiß sie diese beiden von innen auflöst und damit überwindet. Wohl ist sie eine Synthesis, aber nicht a posteriori, sondern a priori, weil sie ursprünglich ist, ursprünglich deutsch. Sie läßt sich nicht in (römische) Jurisprudenz und (griechische) Rechtsphilosophie aufteilen, weil sie unteilbar ist, individuell, womit wir schon den Grundbegriff des deutschen Geistes berührt haben, nach dem die Römer und die Griechen ihre Hand vergeblich streckten. Denn individuell in der Vollendung ist nur die Seele, die Persönlichkeit, die unsere Wirklichkeit bedeutet, von welcher die Antike nur eine Ahnung hatte, weil sie die Freiheit noch nicht auf ihrem Höhepunkte kannte. Aus ihr, aus ihrer Wirklichkeit und Wahrheit, aus

der Freiheit also, ist nunmehr zu entwickeln, wodurch sich Rechtsphilosophie, Jurisprudenz und Rechtswissenschaft in aller Einheit unterscheiden. Es ist der Unterschied der griechischen, römischen, deutschen Seele.

II.

Die Persönlichkeit ist darin, daß sie sich selbst bestimmt gemäß ihrer Bestimmung, daß sie sich selbst zu dem macht, das sie ist. Sie ist frei, wenn sie sich frei macht von allem, was sie bindet. Also ist sie Wille. Denn der Wille ist Freiheit, Freiheit zu sich selbst und Freiheit von sich selbst. Er ist Freiheit zur Erfüllung seiner Bestimmung in der Selbstbestimmung und Freiheit von der Leidenschaft der Triebe, die ihn treiben, weil und wenn er sie beherrscht. Im Gehorsam gegen meine Aufgabe werde ich frei, werde ich Persönlichkeit. In der Anerkennung meiner Bindung löse ich mich von ihr, worin der »dialektische« Charakter der Freiheit, der Persönlichkeit, der Seele, des Willens zutage tritt. Wille verwirklicht sich im Entschluß, worin ich mich mir selbst entgegenwerfe, mit allem, was mich umtreibt an Gedanken und Empfindungen, Schluß mache, indem ich mir ein Ziel setze, das ich verfolge nicht nur in Gedanken, sondern in der Tat und damit allen Widerständen zum Trotz. Im Durchhalten der eingeschlagenen Richtung erweist der Wille sich als Wille. Logik des Willens ist daher Logik der Zielstrebigkeit oder Teleologik.

Lebt somit der Wille von der Leidenschaft, an der er sich im Kampf entzündet, so ist er gerade darum Handlung. Keine Handlung ohne Leidenschaft. Leben ist Handlung, sofern es wirkliches Leben ist. Es will nicht nur erlitten, nicht nur erlebt, sondern gelebt, d. h. gestaltet sein. Gestaltet aber ist es, wenn es gegliedert wird, im Wechsel von dem einen zu dem anderen, wie es ja selber Wechsel, Rhythmus, Dialektik ist. Bewegung und Ruhe, Spiel und Arbeit, Leib und Seele machen das Leben. Mit Herz und Hand, in Wort und Tat will es bewältigt sein. Poesie und Prosa, beides ist sein. Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst. Aber das Leben ist auch Kunst, sogar die größte Kunst; und die Kunst ist auch Leben, sogar das höchste Leben. Kunst kommt von Können. Nur wer leben kann, lebt wirklich; und wer wirklich lebt, der kann leben. Kunst ist auch Handlung, ja sogar Handwerk, weil sie Wirken ist im Werk. Worte sind auch Taten, wenn sie nicht »nur« Worte sind.

Leib und Seele, Wort und Tat, Poesie und Praxis, Dichtung und Handlung, Kunst und Leben haben eine Wurzel im Willen, dessen Wirklichkeit sie sind. Kunst und Handwerk (Technik) sind im Grunde eins, weil sie Können und Gestalten, weil sie Wirken sind. In der Kunst ist die Technik, in der Technik die Kunst einbegriffen. Kunst und Technik (Handlung),

Wort und Tat, Leib und Seele, und wie die Gegensätze sonst noch lauten mögen, deren Mitte der Wille ist, sind nicht nebeneinander, auch nicht untereinander, sondern in- und miteinander, weil sie dasselbe sind. Jedes hat seine Ehre, seine Freiheit, sein Recht, weil es je und je das Ganze ist an seinem Teil. Poesie ist nicht bessere Prosa, Taten sind nicht mehr als Worte, die Seele ist kein höherer Leib, jedes ist das, was es ist; alles ist zu seiner Zeit an seinem Ort im Recht. Kunst ist keineswegs mehr als Technik (Handwerk), etwa deshalb, weil sie mehr als Kunsttechnik, als Virtuosentum ist. Virtuosentum ist schlechte, seelenlose, sinnentleerte Kunst. Aber die Technik, das Handwerk, die Handlung sind nicht schlechte Kunst, sind nicht seelenlos und sinnentleert, wenn sie sich nicht selber dazu machen und machen lassen, weil sie ihren Ursprung, ihre Freiheit, ihre Ehre vergessen haben.

Dies geschieht dann, wenn sie sich nicht mehr als unmittelbar, sondern nur noch als mittelbar betrachten, nur als Mittel zum Zweck. Jede Technik, jede Handlung, jedes Handwerk, das sich nur als Mittel betrachtet, verliert zur Strafe dafür seinen vollen Sinn, weil es seine Ganzheit verliert, seine volle Wirklichkeit, die in der Einheit von Wirken und Werk besteht, die ihre »Ursache« ebenso in sich trägt wie ihren Erfolg, ihr Mittel ebenso wie ihren »Zweck«. Die Person, die handelt, ist niemals die äußere Ursache der Wirkung, die sie handelnd hervorbringt, weil sie selbst nicht außerhalb »ihrer« Handlung ist. Und der Erfolg, den sie erstrebt, ist niemals nur der äußere Zweck der Handlung, die als reines Mittel keine echte Handlung ist, weil sie seelenlos wird. Wie die Handlung ohne Person, die handelt, ohne Ich, ohne Urheber, keine Handlung, sondern nur eine seelenlose Körperbewegung ist, also wäre sie auch ohne Wirkung, ohne Erfolg keine solche, weil ihr dann die Wirklichkeit fehlen würde. Jede Handlung als Handlung trägt ihren Erfolg, ihren Sinn, ihren Lohn in sich, auch wenn sie äußerlich erfolglos ist, weil ihr der erstrebte Erfolg mangelt. Auch wenn ihr der äußere Erfolg versagt blieb, befriedigt sie dennoch innerlich den Urheber, der sich in ihr als Urheber, als Persönlichkeit, als Seele weiß, weil er in sich selber ruht, in seinem Wirken, Tun und Lassen lebt und webt, weil er kein Erfolgsjäger, kein Streber und kein Mietling ist. Jede wirkliche, echte Handlung kann sich nur als die Verwirklichung und Vermittlung ihrer selbst betrachten, als die Offenbarung dessen, der sich handelnd in ihr erzeugt. Denn nur dann ist sie schöpferisch. Schöpfung aber ist das Wesen der Handlung, wenn sie sich vollendet, wenn sie zu sich selber kommt. Jede vollkommene, jede echte Handlung, die sich selbst genügt, weil sie aus sich selber lebt, hat den Zweckgedanken ebenso wie den der Ursache überwunden, weshalb wir hier in unserer Not vom Selbstzweck

reden. Aber der Selbstzweck ist so wenig echter Zweck, wie die Ursache echte Sache ist. Denn es gibt wohl Selbstbestimmung und Selbstbesinnung, was das Wesen der Persönlichkeit, der Freiheit, der Seele und der Schöpfung ist, nicht aber Selbstbezweckung, wogegen sich schon die Sprache auflehnt, da der Zweck der Handlung fremd ist, bis sie ihn in der Vollendung in sich aufnimmt, weil sie ihn erreicht hat und damit aufhebt.

Also ist der Sinn des Zweckes und des Mittels darin, im Verlauf der Handlung wieder zu verschwinden, je näher diese der Vollendung kommt. Das Mittel hat als Mittel keinen Sinn, sondern nur einen Zweck, weil es seelenlos, weil es nur-technisch ist. Sinn erhält das Mittel erst dann, wenn ich es in ein Ganzes einbeziehe, wie auch die Hand erst Sinn bekommt als Glied des Leibes. Sinn gibt es nur im Ganzen, in der Ganzheit, der Individualität, in der Persönlichkeit, die darin sich als un-mittel-bar, als schöpferisch erweist, obwohl auch sie sich gliedern und vermitteln muß. Sinn ist etwas Wirkliches, Persönliches, Organisches, Natürliches, Lebendiges, Seelisches und Seliges, Beglückendes, was man vom Zweck nicht sagen kann, der als Zweck in allem genau das Gegenteil davon bedeutet. »Der Organismus ist das Urphänomen des Wirklichkeitsverständnisses«, wie Friedrich Brunstäd in seiner »Logik« (1933) sagt, der ich Wesentliches verdanke, wie dieser Aufsatz jedem Kundigen zeigt. Vom Sinn reden heißt immer, sich besinnen; vom Zweck reden immer, etwas bezwecken. Ich bezwecke etwas und besinne mich, besinne mich auf alles, was zu mir lebendig gehört. Auch auf die Zwecke kann und muß ich mich besinnen, so gewiß es immer meine Zwecke sind, die ich mir oder anderen setze. Aber ich muß sie setzen, weil sie mir nicht ursprünglich innewohnen. Sie liegen nicht unmittelbar in mir, sondern nur mittelbar; und ich gewinne sie dadurch, daß ich ein Mittelbares nicht so sehr als die Vermittlung eines Unmittelbaren, als vielmehr nur noch als Mittelbares, als Mittel zum Zweck ansehe, womit ich es aus dem lebendigen Zusammenhang herauslöse und verselbständige. Diese Betrachtungsweise hat ihr gutes Recht, solange sie sich nur als vorläufig versteht. Sie verliert es aber, wenn sie dies vergißt, um das Mittel im Mittelbaren endgültig von seiner Wurzel, die es im Unmittelbaren hat und haben muß, zu trennen. Daher ist reines Zweckdenken, das nur in Zweck und Mittel denkt, seelenlos und unselig, ein entwurzeltes und entwurzelndes Denken, das dem Menschen Schaden bringt, auch wenn er die ganze Welt damit gewönne. Es ist genau so tödlich wie sein Gegenstück, das reine Denken aus der Ursache, das überall nur Wirkung sieht und keine Wirklichkeit und keine Schöpfung.

Die Strafe, um ein vielbehandeltes Beispiel zu geben, hat einen Zweck, sofern man sie als Mittel auffaßt, als Abschreckungs-, Besserungs-, Siche-

rungsmittel oder was es sonst noch wäre. Aber die Strafe will nicht nur Mittel sein, weil sie damit ihren Sinn verliert, ihr Schwergewicht und ihren Mittelpunkt. Das Mittelbare, weil es das Mittel in sich trägt, erschöpft sich niemals darin, daß es auch Mittel sein kann. Die Strafe pocht auf ihren Eigensinn, der sie zur Strafe macht. Und sie empfängt ihn nur aus sich, aus ihrer Gliedschaft in der Rechtsordnung als einem Ganzen. Der Sinn der Strafe als einer Strafe Rechtens ruht im Recht und sonsten nirgends, und darum ist sie Sühne für den Rechtsbruch. Das ist ihr Sinn, ihr Hauptsinn, kann man sagen, wodurch das andere, das Nebensächliche, sein bedingtes Recht erfährt. Im Hauptsinn ist der Nebensinn enthalten, bewahrt und aufgehoben, gut und wahrhaftig aufgehoben. Das zeigt sich an der Strafe aller Strafen, der Todesstrafe, in voller Deutlichkeit. Wo ist ihr Zweck, wofür ist sie das Mittel? Man prüfe alles durch, was man als »Strafzweck« ausgegeben hat, und man wird finden, wenn man ehrlich ist, daß sie im Grunde, wie ihre Gegner richtig sagen, keinen hat; und zwar deshalb, weil hier der Sinn der Strafe, die Sühne, so eindeutig, mit solcher Wucht und Urkraft in die Erscheinung tritt, daß aller Nebensinn, etwa die Abschreckung, die Sicherung und was man sonst erfinden will, ins Nichts versinkt. Im Angesicht des Todes und der Todesstrafe verflüchtigt sich das Nebensächliche, wagt sich der Zweckgedanke nicht hervor, verstummt alles Nur-Technische. Im und am Tode wird die Seele wahrhaft frei.

Das Eigentum, um zum Privatrecht sich zu wenden, hat einen Zweck, sofern es sich als Mittel im Dienst des Lebens, wie man sagt, betrachtet, als Lebens-Mittel also. Allein es ist der Sinn des Lebensmittels und darum auch des Eigentums, verbraucht zu werden, worin es seine Nichtigkeit erweist. Als Lebensmittel hat das Eigentum zwar einen Zweck, nicht aber einen Sinn, keinen Eigensinn, auf den es nicht verzichten darf bei Strafe des Verlustes seiner Seele. Der Sinn des Eigentums erschöpft sich nicht darin, dem ersten besten, und wäre es ein Kaiser oder König, das Leben zu erhalten und seine Bedürfnisse zu befriedigen. Das Leben will verdient und Eigentum begründet sein. Wo aber steht geschrieben, daß Eigentum bestehen soll, wenn nicht im Rechte selber? Und wo erfahren wir, wie es beschaffen sein soll, wenn nicht aus dem Begriff des Rechts als einer Lebensordnung? Das Bedürfnis, das es befriedigen soll, wird es uns niemals sagen. Denn das Bedürfnis ist voll Gier und Laune, will heute dies und morgen jenes, weil es nur haben und nichts leisten will. Der Satz, daß »Eigentum verpflichtet«, der uns den Sinn des Eigentums enthüllt, weil er es uns als Rechtsgebilde offenbart, ist nicht dem »Leben« und seinen Bedürfnissen entnommen, sondern der Idee des Eigentums als seiner Seele. Eigentum muß sein, weil die Person als Glied der Rechtsgemeinschaft,

die sie ist, ohne das Eigentum nicht sein kann, indem sie nur als Eigentümer etwas vermag, nur so die ewige Aufgabe erfüllt, die sie erfüllen muß. Im Eigentum vermittelt sich das Leben der Person und der Gemeinschaft zu sich selbst; und darum ist es nicht nur Lebensmittel, obwohl es dieses auch ist. Der Hauptsinn trägt auch hier den Nebensinn in sich, wodurch er allererst verständlich wird. Kein Rechtsgebilde, welches es auch sei, das niedrigste genau so wie das höchste, kann nur aus seinen Zwecken, aus seinem Nebensinn verstanden werden, weil es dadurch entwurzelt und entseelt wird, woran es stirbt. Es muß vielmehr aus seinem Ursprung, seiner ewigen Mitte, aus seiner Gliedschaft in dem Ganzen begriffen werden, wodurch die Zwecke erst zu ihrem Recht gelangen als Nebensinn. Denn alles Lebende ist dadurch, daß es dient und zwar als Glied im Ganzen und nicht als Mittel zum Zweck. Die teleologische Betrachtung erschöpft sich niemals in der reinen Zweckbetrachtung, indem das Telos nicht der äußere Zweck der Dinge ist, sondern ihr inneres Gesetz und damit ihre Lebenskraft, ihre Seele, ihr Ursinn, dem sie leben, dem sie sterben. »Man kann von einem lebendigen Wesen nicht ohne weiteres fragen: Was ist der Zweck dieses Wesens, sondern man muß die Frage stellen: was ist die sittliche Aufgabe dieser Persönlichkeit ?«, wie Heinrich v. Treitschke sagt.

Von hier aus wird begreiflich, wie unwahr, wie tödlich die bekannte Rede ist: »Der Zweck heiligt die Mittel.« Der Zweck heiligt kein Mittel, weil er nicht heiligen kann. Heiligkeit ist das Vorrecht der Person, weshalb der nordische Geist Persönlichkeit als Mannheiligkeit bezeichnet. Nur die Person ist heilig, nur sie kann heiligen. Ihre Zwecke aber kann sie niemals heiligen, weil sie sie gerade im Mittel von sich trennt als etwas, was vorübergehen wird, was keine ewige Bedeutung hat. Heiligkeit heißt Ewigkeit. Im Mittel aber liegt seine Nichtigkeit beschlossen. Mittel sind nicht persönlich, sondern sächlich. Mittel sind Sachen. Aus diesem Grunde sind die heiligen Gnadenmittel der Kirche keine Mittel und keine Sachen im strengen Sinne. Wären sie es, sie wären niemals heilig. Heilig sind sie nur, weil sie den Herrn der Kirche als dessen Leib verkörpern, weshalb wir sie Symbole nennen, wie alle anderen »heiligen Sachen«, etwa die Symbole des Vaterlandes. Symbole haben einen Sinn, aber keinen Zweck, worin der Unterschied auch weniger feinen Geistern deutlich wird. Und dieser Sinn ist nur dem gegenwärtig, dem die Persönlichkeit, die sie verkörpern, gegenwärtig ist, indem er an sie glaubt, mit ihr sich in Gemeinschaft weiß. Dem Ungläubigen, dem Ungenossen sind die Symbole keine Gnadenmittel, nicht einmal Zaubermittel, sondern Mittel schlechthin, Sachen wie alle anderen, Tuch um sich zu bekleiden, Wasser zum Waschen, Brot und

Wein zum Essen und zum Trinken, vielleicht auch Unterhaltungsmittel zu Hohn und Spott.

Person und Sache verhalten sich also zueinander wie Sinn und Zweck. Wie die Person im Sinn, also wohnt die Sache im Zweck. Es ist der Sinn der Sache, als Sache keinen Eigensinn zu haben, sondern nur einen Zweck. Je mehr etwas an Zweck gewinnt und an Sinn verliert, um so reiner tritt sein Sachcharakter hervor, und umgekehrt. Der Baum im Walde ist wohl ein Stück Natur, ein Glied der Wirklichkeit, ein Geschöpf, Gedanke Gottes und Zeichen seiner Herrlichkeit, nicht aber Sache, reine Sache. Sache wird er erst mit der Trennung, die mehr oder weniger gründlich sein kann, indem ich über ihn verfüge, ihn für irgendeinen Zweck in Anspruch nehme. Der Baum im Walde ist mir lieb und wert, er ist mir teuer ohne besonderen Grund. Grundlos wie alle echte Liebe ist, liebe ich ihn. Der gefällte Baum dagegen ist mir nur preiswert, als Gegenwert für das, was er an Arbeit oder Geld gekostet hat. Er ist mir nützlich für meine Zwecke als Material, als Stoff, als Mittel. Den Eigenwert hat er verloren, weshalb er auch wie alles Tote verwest, wenn ich ihn liegen lasse. Sachen kosten etwas, sie lassen sich bezahlen, aber auch nutzen. Aus diesem Grunde ist der Hut, den ich im Laden kaufe, reine Sache, bis ich von meinem Wesen ihm so viel schenke, daß er der Ausdruck meines Wesens wird. Der Hut des Geßler war keine reine Sache, sondern Symbol, ein Hoheitszeichen. Und Nachlaßsachen werden so zu »Andenken«, wie auch der Leichnam selber »Reliquie« ist, der überhaupt nicht, in keinem Sinne Sache ist. Auf diese Weise ist das Symbol, das »Stück«, der Übergang von der Person zur Sache, wie man am Grundstück sehen kann, das je und je zugleich der heilige Boden unseres Vaterlandes ist. Es schließt den Abgrund von Person und Sache, den es vermittelt, indem es nicht nur Mittel ist.

Person und Sache, genau wie Sinn und Zweck, sind sich ursprünglich fremd. Sache ist Streitsache, wovon sie ihren Namen hat, ist die im Streit befangene Sache, wie Res und Ding, die das Beredete bedeuten. Die Sache ist das, was ich dem anderen nicht gönne, indem ich es für mich in Anspruch nehme, es ihm bestreite. Die Sache trennt, schafft Gegner, weil sie den Streit entfesselt, selbst dann, wenn sie daneben, auf der einen oder anderen Seite Streitgenossen schafft, die sich zusammentun zur gemeinsamen Sache. Die Sache ist auf diese Weise mit einem viel gebrauchten, unbestimmten Lehnwort das »Interesse«, das zwischen den Parteien als Parteien steht. Interessen trennen und verbinden wie die Sachen. Denn Sache ist das oft vermißte deutsche Wort für Interesse. Woran ich Interesse habe oder nehme, das ist mir etwas, ist mir eine Sache, die mich beschäftigt, mit der ich mich beschäftige. Interessen sind nicht eigentlich »Be-

lange«, wie ein gequälter Ausdruck lautet, der mehr gemacht ist als geschaffen, sondern Anliegen, nämlich Sachen, an denen mir, dem Anlieger oder Interessenten, etwas liegt. Wer im Interesse eines andern handelt, handelt in Sachen dieses anderen, als sein Anwalt, sein Sachwalter, jedoch nicht als sein Vormund, weil ihm als einem Interessenvertreter die Sorge für die Person und damit für die Seele des anderen nicht zusteht. Darin wird deutlich, daß das Interesse, weil es sachlich ist, an der Person die Grenze findet, die es beachten muß. Personen haben Interessen, weil sie nicht selber Interessen, d. h. Sachen sind. Nur Sachen können »interessant« sein, Personen nicht. Personen sind es nur in ihren Sachen, nur mittelbar, nicht eigentlich.

Wer dies bestreitet, möge sich überlegen, ob er zu sagen wagt, daß ihm Gott »interessant« sei, daß er an ihm Interesse habe und wie es überhaupt mit den religiösen Interessen steht. Hat man schon je gehört, daß jemand anders als im Scherze sagte, daß er an seiner Mutter, seiner Geliebten, seiner Frau, an seinen Kindern Interesse habe, daß sie ihm interessant seien? Wird er es auch noch sagen, wenn sie in schwerer Krankheit mit dem Tode ringen, wie es vielleicht ein Arzt zum anderen sagt in der Beratung? Wenn ich erkläre, wie es jetzt vielfach Mode ist, daß ich da oder dort »interessante Menschen« kennen lernte, so meine ich damit doch offenbar, daß sie aus diesem oder jenem Grunde mir nicht so gleichgültig sind wie andere. Allein, wie kann ich mir herausnehmen, also zu reden, der ich doch selber Mensch bin? Wie kann ich dann von anderen Menschen, die somit immer von Natur, kraft Ursprungs, kraft ihres Menschentums meine Mitmenschen sind, dennoch erklären, daß sie mir mehr oder weniger gleichgültig seien? Wie kann ich das von meinen Volksgenossen, meinen Verwandten sagen? Kein Lebewesen, kein Mensch, kein Volksgenosse und kein Verwandter überhaupt darf je dem anderen, seinesgleichen also, gleichgültig erscheinen, weil er sich damit selbst verleugnet, sein Grundgesetz, die Gemeinschaft, mit der er lebt und stirbt. Wer das vergessen hat, erinnert sich vielleicht noch an das Evangelium vom Barmherzigen Samariter, um zu erkennen, warum es »eigentlich« nicht angeht, von mehr oder weniger interessanten Menschen als von mehr oder weniger gleichgültigen Personen zu reden. Die Heiligkeit des Lebens verbietet es. Denn nicht einmal die Tiere und die Pflanzen sind mir nur interessant, weil ich mich ihrer auch erbarmen muß, wenn sie in Not geraten, als ihr Bruder, um mit dem heiligen Franz zu reden. Was Leben hat, ist anderem Leben niemals nur interessant, weil es ihm niemals auch gleichgültig sein darf. Das Mitleid, die Mitfreude, das Mitgefühl, das ich mit meinesgleichen haben muß, läßt es nicht zu. Denn Mitgefühl und Interesse schließen sich mehr aus als ein.

Das Interesse, das ich an etwas nehme, ist ohne Mitgefühl, ohne wahre, innere Anteilnahme, solange es nicht mehr als Interesse ist. Es ist ein sachliches Interesse, eine bedingte, keine volle, ganze Anteilnahme, weil ich mit meinem Herzen nicht dabei bin, ja nicht einmal dabei sein darf, weil mir die Hand dann zittern möchte. Wer traut sich zu, das eigene Kind zu operieren, wenn er dies einem anderen Arzt überlassen kann? Als Arzt, als Forscher, als Soldat, als Kaufmann usw. habe ich Interesse an etwas, auch am Leben und am Lebewesen, niemals als Mensch und Bruder. Im Absehen von der Lebensfülle und damit von dem Leben als Leben — Leben ist immer Lebensfülle, weil es das ganze, volle Leben ist — ist mir dies interessant und jenes nicht. Interesse ist immer Sonderinteresse und immer ichbezogen, weil ich das, was mir interessant ist, aus einem Ganzen erst heraussuche und suchen muß. Interesse ist so zwar ichbezogen, nicht aber ichbestimmt, ist etwas Besonderes und kein Allgemeines. Was »nichts Besonderes« ist, das interessiert mich nicht. Nur Dilettanten haben »allgemeine« Interessen. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister; aber nicht in der Beschränktheit. Beschränkte werden keine Meister, indem es ihnen an dem Menschentum gebricht, das in der Meisterschaft zur Geltung kommt.

Auf diese Weise ist das Interesse, das ich an etwas drinnen oder draußen nehme, stets nur ein Durchgang und ein Übergang, ein Vorläufiges, indem es Absehen ist, nicht Übersehen. Wovon ich absehe, das habe ich gesehen, nicht übersehen, sofern es echtes Absehen ist. Es ist niemals das erste und das letzte, weil es sonst Übersehen wird, weil es das Leben sonst in seiner Fülle nicht entfaltet, sondern verkrüppelt, in Sach- und Fachgebiete auseinanderschneidet. Der Kranke, der krankhaft Ichbezogene, der Ichsüchtige kommt sich höchst »interessant« mit seinem Leiden vor, der Gesunde nicht, der auch in seinem Fache ein ganzer Mensch geblieben ist in seiner Meisterschaft, mit der er handelt, in seiner Teilnahme am vollen Leben. Es ist daher der Sinn jeden Interesses als eines notwendig ichbezogenen Sonderinteresses, sich wieder aufzuheben im Mitgefühl, im Rückgang auf das Ganze und Lebendige, in der Besinnung auf die Gemeinschaft, die das Leben ist. Denn nur so wird die früher oft vergessene und heute um so mehr betonte »Engigkeit« unserer kümmerlichen »Existenz«, die nicht bestritten wird, samt aller darauf aufgebauten Existential- oder Interessenphilosophie, die ihr bedingtes Recht hat, überwunden, was sie so nötig hat wie irgend etwas. In meiner Welt sind alle anderen Welten mitenthalten, die mir nicht deshalb schlechthin gleichgültig sind, weil sie nur mittelbar mich angehen. Durch meine Welt bin ich mit allen anderen, die es gibt, verbunden. In der Gemeinschaft sind alle (Sonder)-Interessen aufgehoben.

So mag ich freilich dieses oder jenes, Persönliches und Sachliches, ja »alles mögliche« Interesse nennen, indem ich daran Anteil nehme, hier sachlich und dort persönlich. Ich kann sowohl von sachlichen als auch von persönlichen Interessen reden, wenn ich will. Nur muß ich mir darüber klar sein, daß dieses Wort dann seinen Sinn verliert, wenn es nicht eines, sondern alles meint. Wenn ein Wort alles mögliche bezeichnet, bezeichnet es nicht etwas, also nichts. Infolgedessen wird es gut sein, das Wort Interesse zu beschränken auf das Sachliche, wo es hingehört, und beim Persönlichen nicht davon, vielmehr von Teilnahme zu reden, wie es dem Sprachgebrauch des Lebens entspricht. Schon jeder hat beim Tode eines anderen den Angehörigen seine Teilnahme versichert. Noch niemals aber hat er dabei von Interesse geredet. Interesse an dem Todesfall hat nur der Sarghändler und Seinesgleichen.

Darin wird offenbar, daß ich Person und Sache nicht in demselben Sinne meinen kann. Eine Sache meine ich, indem ich sie zu meiner Sache mache in der Meinung. Sache ist Ansichtssache, weshalb man über Sachen in aller Ruhe streiten und sich vergleichen kann. Die Person dagegen meine ich, indem ich sie mit allem, was zu ihr gehört, als meinen Bruder, vielleicht als feindlichen Bruder, meine in der Gemeinschaft. Gemeinschaft ist Verwandtschaft, Freundschaft auch in der Feindschaft, wie Liebe Liebe bleibt trotz allem Haß. Mit Personen als Gegnern kann ich streiten über Sachen und Interessen als über Gegenstände. Aber mit Sachen kann ich so wenig streiten, wie ich es über Personen im tiefsten Grunde kann. Die rei vindicatio ist gut und schön; die personae vindicatio dagegen ist jedem unbehaglich, weil hier die Analogie von Person und Sache je länger um so peinlicher empfunden wird. Hier ist nicht der Prozeßrichter der rechte Mann, sondern der Vormundschaftsrichter. Personen sind keine Gegenstände und darum keine echte Streitsache. De gustibus non est disputandum. Weltanschauungen sind keine Ansichtssache. Hier gibt es nicht Vergleiche, sondern nur Kampf und Friede, nur Sieg und Niederlage, nur Zu- und Abneigung, nur Haß und Liebe. Persönliches ist »unvergleichbar«.

Person und Sache schließt das Tun zusammen im Eigentum. Sache ist Tatsache. Person und Person dagegen stehen in Gemeinschaft, die sie erschaffen, indem sie sich besinnen auf sich selbst, auf ihren Ursprung. Dort handelt es sich um eine Synthesis a posteriori und hier um eine solche a priori. Persönlichkeit ist eine Eigenschaft, kein Eigentum. Der Eigentümer ist kein Urheber, weshalb ja auch das Urheberrecht, das Recht des Schöpfers, kein Eigentum bedeutet. Daraus ergibt sich, daß und warum die Sachgemeinschaft, die Interessengemeinschaft, der Zweckverband nur äußerlich, nicht innerlich Gemeinschaft ist. Gesellschaft ist noch nicht

Gemeinschaft, weil das gemeinsame Interesse, das hier verbindet, nur sachlich, nicht zugleich persönlich ist, nur mittelbar, bedingt und nicht ursprünglich. Gesellschaft ist Vertrag und bleibt Vertrag, weil sie nur Synthesis a posteriori ist. Interessengemeinschaft ist keine Werk- und darum keine Lebensgemeinschaft, wie man am besten an der Ehe sehen kann, die als Gemeinschaft der Gemeinschaften das Urbild der Gemeinschaft, auch der Volksgemeinschaft ist. Die Volksgemeinschaft ist kein Zweckverband, weil sie wie alle echte Gemeinschaft als Synthesis a priori im »vollen Menschenleben« wurzelt, von dem allerdings die »Lustige Person« im »Vorspiel« die Kühnheit zu behaupten hat, daß es stets »interessant« sei. Allein wenn dann das Spiel beginnt, dann wird es blutig ernst für jeden Mitspieler, da er sein Leben dabei einsetzen muß, vielleicht auch für den Zuschauer, der niemals vorher wissen kann, ob er dabei nicht selber auch ums Leben kommen wird, was für ihn weder lustig noch auch interessant sein dürfte, indem er seine Seele nur einmal zu verlieren hat.

Wir müssen unterscheiden, was unterschieden ist, ohne es zu zerteilen: Sache-Zweck-Interesse auf der einen, Person-Sinn-Teilnahme auf der anderen Seite, das ist die Gliederung der Welt, die eine Welt des Lebens und des Sterbens, der Wandlung und des Wechsels von dem einen zu dem anderen ist. Das Ewige lebt im Vergänglichen, das Absolute in dem Relativen, weshalb man sie zwar unterscheiden muß und nicht vermischen, aber auch nicht auseinanderteilen darf in der Erscheinung als einer Individualität. Denn Individualität bedeutet Einheit, Leib-Seele (Rasse), nicht Seele hier und Leib dort, auch nicht nur Seele und nur Leib. Von hier aus wird begreiflich, daß sich Person und Sache, Sinn und Zweck, Teilnahme und Interesse nicht schlechthin ausschließen. Im Gegenteil! Ausschließen kann ich überhaupt nur das, was in mir liegt, so daß ich es im Ausschluß dennoch auch einschließe. Was ich zur Sache, zu meiner Sache mache, um es mir dadurch anzueignen, ist vorher schon ein Stück von mir, das freilich dadurch und nur dadurch, daß ich es abtrenne, mit ihm mich »auseinandersetze«, zur Sache wird und werden kann. Das Haar, das ich mir abschneide, wird dadurch Sache, fällt in mein Eigentum. Das volle Menschenleben, aus dem ich mir etwas herausgreife, das dann stets interessant ist, weil es zur Sache wird, ist je und je vorher von mir erlebt, gehört zu mir und meinem Leben und bleibt es, so sehr ich mich von ihm auch »distanziere«. Persönlichkeit ist also Sachlichkeit, die Fähigkeit zur Sache, das Vermögen, Sachen zu machen. Unsachlichkeit vernichtet die Persönlichkeit. In der Sachlichkeit erfüllt sich die Persönlichkeit. Aber sie erschöpft sich darin nicht, wie wir bereits an Sinn und Zweck, der Teilnahme und dem Interesse gesehen haben. Die Sachlichkeit ist nicht die ganze, volle Per-

sönlichkeit, so wenig wie der Zweck den vollen Sinn und das Interesse die ganze Teilnahme bedeutet. Wäre das anders, wäre das Machen der Sache, die Sachlichkeit ihr Hauptberuf, so ginge der Person ihr bester Teil verloren, ihre Ursprünglichkeit und Schöpferkraft, ihr Sinn, ihr Tiefsinn kann man sagen, ihre Seele. Die Nützlichkeit des reinen Tuns, des Machens, des Eigentums, wäre dann Trumpf, der Zweck zum Mittelpunkt der Welt erhoben, das fühllose Interesse wäre Herr. Die Totenstarre des nackten, kahlen Realismus träte ein. Der reine Zweckmensch, der öde Sach- und Fachmensch, der »eigentlich« kein Mensch mehr ist, dem alles sinnlos ist, was ihn nichts angeht, hätte das Feld.

Aber der Realismus ist nicht im Recht, weder in dieser noch auch in einer anderen Form. Denn er verkennt in seiner Sachlichkeit das Wesen der Person und der Gemeinschaft, die nicht ein Machwerk sind, sondern Geschöpf, geschaffen aus dem Ursprung, aus der Urkraft ihres Seins, Synthesis a priori und nicht a posteriori. Die Sache ist niemals das Herz der Welt, auch nicht als Sache höherer Ordnung, als Ursache oder als Symbol. Der Symbolismus ist zwar schon mehr als reiner Realismus, so gewiß Symbole nicht nur Sachen sind. Die volle Wahrheit aber ist er auch nicht, noch nicht. Er ist erst auf dem Wege zur Person in ihrer ganzen Herrlichkeit und Freiheit. Der Reichtum der Person erschöpft sich nicht in Poesie und Praxis, im Tun und Dichten, wovon wir unseren Ausgang nahmen, weil ihm das selbstbewußte Denken fehlt, die Wissenschaft in der Vollendung. Von hier aus wird begreiflich, daß und warum es weder bei den Griechen noch auch bei den Römern zu einer Rechtswissenschaft im echten, vollen Sinne gekommen ist, die vielmehr unsere Aufgabe bedeutet und unsere Wirklichkeit. Denn wir verstehen unter Wirklichkeit nicht Realität, weder im niederen noch auch im höheren Sinne. Der Realismus jeder Prägung liegt hinter uns. Die Wirklichkeit ist uns das, was sie von sich sagt, der Ursprung alles Wirklichen, der Inbegriff des Wirkens, die Persönlichkeit.

III.

Die Griechen sind das Volk der Poesie und auch der Philosophie, wie schon die Sprache lehrt. Das ist nicht zufällig. Denn wie das Wort den Sinn in sich enthält, also ist mit der Poesie die Philosophie keimhaft gesetzt. Der Denker ist des Dichters jüngerer Bruder. Diese Verwandtschaft hat die griechische Philosophie niemals vergessen, aber auch niemals durchschaut, so daß der Denker nicht nur der Bruder, sondern darüber hinaus der jüngere Bruder des Dichters stets geblieben ist. Jenes ist ihre Größe und dieses ihre Grenze. Auf diese Weise ist das griechische Denken genau so wie das griechische Leben zwar niemals sinnlos geworden, in

kahlem Realismus aufgegangen, aber auch immer sinnlich, d. h. poetisch und symbolisch geblieben. Zu seiner Reinheit hat es sich nicht durchgerungen, zur Mündigkeit ist es nicht voll gediehen. Es hat sich stets vom Dichterischen her verstanden. Das Denken blieb ein Zweig der Poesie, nicht nur in seiner äußeren, sondern auch in seiner inneren Form, in seinem ganzen Stil. Das zeigt sich darin, daß es das Gleichnis, das Symbol, das Sinnbild zum Grundzug seines Wesens hat, ohne darum zu wissen, wodurch es sich davon befreit, die Abhängigkeit, die es nicht leugnen kann und leugnen darf, dennoch überwunden hätte. Es weiß zwar, daß das Wort den Sinn, nicht aber, daß auch der Sinn das Wort in sich begreift. Es hat die Umkehr von Wort und Sinn, die große Wandlung, die das Denken zum Denken macht, die berühmte »kopernikanische Wendung«, die keinem echten Denken erspart bleibt, nicht vollzogen.

Infolgedessen ist es gleichsam auf halbem Wege stehen geblieben. Es denkt, aber es denkt in fremder, nicht in eigener Sprache, nicht aus sich selbst, nicht aus seiner Wurzel. Es teilt, wie alles Denken teilt, das unterscheidet, aber es urteilt nicht, es ist nicht kritisch, sondern dogmatisch. Es setzt den Dichter und seine Welt voraus, nimmt mit dem Dichter die anschauliche, raumzeitliche, körperliche, reale, besser symbolische Welt als gegeben hin, um sie dann zu bedenken, zu unterscheiden in die Welt des Wortes und die Welt des Sinnes. Also entstehen in dem griechischen Denken zwei Welten, die sich nur äußerst schwer, nur äußerlich und nachträglich wieder vereinigen lassen, in einer Synthesis a posteriori, während es sich doch um eine Synthesis a priori handelt, um diese eine Welt, an deren Wirklichkeit wir alle mitwirken, nicht nur im Handeln und im Dichten, sondern auch im Denken, der wir daher nicht gegenüberstehen wie Zuschauer in einer reinen Anschauung. Der Denker ist kein »Theoretiker«. Denn ist er es, zerfällt ihm notwendig die eine Welt, die Welt des Dichters, der nur der Wortführer des schlichten Mannes ist, in die Welt des Wortes und die Welt des Sinnes, wodurch das Wort zum sinnentleerten Worte, zum Schein erniedrigt wird, wie andererseits der Sinn zum wortfreien Sinn erhoben ist, zum Sinn »an sich«, zum »reinen« Gedanken, dem nichts an Irdischem mehr beigemischt ist, zur Idee des Platonismus, der deshalb Idealismus ist, weil er Symbolismus ist.

Denn diese Idee und ihre ganze Welt ist alles andere als Gedanke, reiner Gedanke, weil sie nicht Urteil, sondern Urbild ist. Sie ist nicht der Gedanke der Welt des Dichters und des schlichten Mannes, sondern ihr Gegenbild, die Welt im höheren, im »übertragenen« Sinne. Ist jene physisch, so ist sie metaphysisch, eine Sinnenwelt mit umgekehrtem Vorzeichen, mehr eine Negation, als eine Position, worin sie ihre Abhängigkeit von ihr verrät.

Metaphysik ist Sinngedicht, ein Lied im höheren Chor. Das zeigt sie auch als Rechts- und Staatsphilosophie im Gegensatz von dem Natur- und positiven Recht, im Unterschied von dem *δίκαιον τῇ φύσει* und dem *δίκαιον τῇ θέσει*. Diese Lehre, die in der Sophistik aufgekommen ist, was man ihr nicht vergessen sollte, hat Platon übernommen und geadelt und mit der griechischen Philosophie dem Abendland vererbt, wo sie noch heute und gerade heute ihre Macht bewährt und ihren Zauber ausübt, zum Zeichen daß das griechische Denken Metaphysik geblieben ist trotz Aristoteles, der ihren Bannkreis nicht durchbrochen hat. Wie sehr er auch Kritik an der Ideenlehre Platons übte, wie nahe er daran war, sie zu überwinden im Gedanken der Entelechie, der *μορφή*, der geprägten Form, die lebend sich entwickelt, es ist ihm dennoch nicht gelungen, wie seine Logik zeigt. Denn diese Logik lebt vom Begriff, den Sokrates entdeckte, und namentlich vom Schluß, den er herausarbeitete, und nicht vom Urteil, worin das Denken zu sich selber kommt. Auch er blieb Metaphysiker im griechischen Sinn, auch er blieb dem Naturrecht treu. Den Gedanken der Wissenschaft, worin mit ihren Schwestern auch die Rechtswissenschaft beschlossen ist, hat er geahnt und weithin vorbereitet. Erfüllt hat er ihn nicht, weil dies das griechische Wesen sprengte, indem der »Weltanschauungstrieb des Griechen die Nähe des wissenschaftlichen Geistes auf die Dauer nicht ertrug«, wie Werner Jäger (Aristoteles 1923, S. 398) sagt.

IV.

Wenn das geschieht am grünen Holz, was soll am dürren werden! Die Römer sind das Volk der Praxis und damit auch der Jurisprudenz. Denn wie das Wort den Sinn und die Poesie die Philosophie in sich enthält, also die Tat das Ziel und die actio die lex, womit wir an der Wiege der römischen Jurisprudenz stehen. Diese iuris prudentia, die meistens nur von Laien iuris scientia genannt wurde, hat ihren Ursprung in der Kenntnis der Sachverständigen, der Pontifices, später der Juristen, von den Aktionen, erst den legis actiones und dann den formulae, die dem Nichteingeweihten, dem Laien also, überhaupt nicht oder wenigstens nicht so zu Gebote stand. »Die Allgegenwart des Juristen war ein stillschweigendes Postulat des alten Rechts«, um mit Paul Jörs[1]) zu reden, und des späteren Rechts noch mehr, wie wir hinzufügen. Denn nur die Priester, die sacerdotes, wie Ulpianus an der Eingangspforte des Corpus iuris civilis sehr bezeichnend die Juristen nennt, wußten, wie man »klug«, sachgemäß und darum zweckmäßig »agiert«, um zu seinem Ziel, zu seinem Recht zu

1) Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik, Bd. 1 1888, S. 80.

kommen, wenn nötig auch auf Um- und Schleichwegen, »weil diese Art der formellen Beobachtung der Gesetze und der Benutzung aller Lücken, welche sie dem schlauen Mann zum Durchschlupf offen ließen, durchaus dem römischen Volkscharakter entsprach«, wie uns der eben erwähnte Geschichtsschreiber der römischen Rechtswissenschaft (S. 273) am Beispiel des sittenstrengen Cato deutlich macht. Das Cavere, Agere und Respondere, wie Cicero (De orat. I 212) berichtet, ist der Sinn der Tätigkeit der römischen Juristen, das Wesen ihrer Jurisprudenz, das sie trotz aller Fortschritte nie aufgegeben hat, auch nicht in späterer Zeit der höchsten Blüte. Wie die griechische Philosophie ihren poetischen, also hat die römische Jurisprudenz ihren praktischen Charakter niemals verleugnet, was man in der meisterhaften Schilderung, die sie bei Bruns-Lenel[1]) gefunden hat, nachlesen mag, wo es dann kurz und bündig heißt: »Um diese Bedeutung der römischen Jurisprudenz gehörig zu würdigen, muß man von dem wesentlichen Gegensatze ausgehen, in dem sie zu der heutigen Rechtswissenschaft steht«, zu der heutigen Rechtswissenschaft, wie wir hinzufügen, wenn und soweit diese Rechtswissenschaft ist.

Denn dieser Gegensatz ist in der Tat »wesentlich«, d. h. grundsätzlich, ist nicht ein Unterschied des Maßes, sondern der Art und Weise. »Daß die Alten die Abstraktion, die Reduktion der Einzelerscheinung auf allgemeine Begriffe und der Rechtssätze auf allgemeine Prinzipien bei weitem nicht bis zu dem Grade treiben wie wir«, wie Bruns-Lenel schreiben, ist zwar gewiß richtig, aber nicht ausschlaggebend, mehr eine Feststellung des äußeren Sachverhaltes als eine Enthüllung seines inneren Grundes. Die römische Jurisprudenz ist kasuistisch, mehr oder weniger kasuistisch, worüber alle Kenner einig sind, weil sie im Bann der Praxis bleibt, den sie so wenig durchbricht wie die griechische Philosophie den Bann der Poesie. Sie ist genau so wenig zum selbstbewußten, mündigen Denken vorgestoßen. Sie denkt nicht aus sich selbst heraus, denkt nicht aus ihrer, sondern aus fremder Wurzel. Weil ihr das ziel- und zweckbewußte Denken des Praktikers im Blute liegt, denkt sie in Ziel und Weg und Zweck und Mittel. Wie die griechische Philosophie die Poesie, so nimmt sie die Praxis, wie sie ist, nimmt sie als Ziel und Zweck und sich als Weg und Mittel. Und da die Praxis davon lebt, daß sie mit Vorsatz und mit Absicht handelt, von Fall zu Fall, faßt sich die Jurisprudenz ganz folgerichtig als Vor-Praxis, als Vorschule der Praxis, als mittelbare Kasuistik, gleichsam als Kasuistik auf Vorrat, »die nur den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens zu erfassen und zu beherrschen strebt«, wie Bruns-

1) Geschichte und Quellen des römischen Rechts, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff-Kohler Bd. 7, 7. Aufl. 1915, S. 356 ff.

Lenel sich ausdrücken, wobei der Ton zum einen auf dem »nur«, zum anderen auf dem »Erfassen und Beherrschen« liegt. Erfassen und Beherrschen, darauf kommt es dem Römer an und nur darauf, denn alles andere ist ihm gleichgültig, »interessiert« ihn nicht. Wie eine Welt aussieht, die wesentlich auf Praxis, vornehmlich auf Reales und einseitig auf Zweck und Interesse ausgerichtet ist, zeigt uns das Römertum mit Deutlichkeit und in erhabener Größe. Davon hat Rudolf v. Jhering in seinem »Geist des römischen Rechts« § 20 ein Bild entworfen, das seines Gegenstandes würdig ist, das jeder mit Bewunderung und mancher auch mit Grauen betrachten wird. Denn diese ganze Welt, im Himmel und auf Erden, drinnen und draußen und wo es sei, in der Religion, in Kunst und Wissenschaft, im Handel und im Wandel und nicht zuletzt in Staat und Recht ist eine Welt der Herrschaft, der Selbstzucht und der Selbstsucht, der Nüchternheit und Nützlichkeit, der Lebensklugheit. Quidquid agis, prudenter agas et respice finem, so denkt der Römer. Wie aber Staat und Recht zum einen und Kunst und Technik zum andern nur Erscheinungsformen eines und desselben sind, des Willens, also entspricht der Größe römischer Staatskunst die Größe römischer Rechtstechnik und ihrer überlegenen Politik ihre überlegene Jurisprudenz. Dabei darf uns nicht anfechten, daß die römischen Juristen, wie Jörs (S. 259) berichtet, als Politiker nicht viel geleistet haben, was den Juristen oft so geht. Es ist dem Menschen in aller Regel nur gegeben, eines zu sein. Und wenn er dieses ist, ist er ein ganzer Mann trotz aller Einseitigkeit. Vielseitigkeit bedeutet Wandlungsfähigkeit, die oft auf Kosten des Charakters geht. Die Römer aber waren Charaktere, als Einzelne und auch als Volk. Die Jurisprudenz als Politik mit anderen Mitteln, wie man sie nennen könnte, die Rechtstechnik, die ars aequi et boni, sie ist den Römern ein und alles, Kunst und Wissenschaft, Dichtung und Wahrheit, Philosophie und Religion.

So ist die römische Jurisprudenz genau das Gegenstück zur griechischen Philosophie, weshalb die römischen Juristen mit ihr so wenig anzufangen wußten. Die griechische Naturrechtsmetaphysik blieb ihnen fremd, ein äußerlicher Aufputz, kalte Pracht, wie man bei Paul Krüger[1]) nachlesen mag. Prometheus und Epimetheus, Propraxis und Metapoesie, Jurisprudenz und Philosophie haben sich nichts zu sagen, solange sie nicht merken, daß sie im Grunde doch zusammenhängen, weil sie dieselbe Wurzel haben im Denken. Im selbstbewußten Denken ist diese Fremdheit überwunden. Das Denken nämlich ist nicht nur Vor- und nicht nur Nachdenken, jenes als Propraxis, dieses als Metapoesie, sondern auch und zwar vor allem, in erster und in letzter Linie, was es ist, es selbst, Denken, worin

1) Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts, 2. Aufl. 1912, S. 140.

das Vor- und Nachdenken beschlossen ist. Man mißversteht das Denken, wenn man es immer nur von dieser oder jener Seite her betrachtet. Es hat ein Recht darauf, als das genommen zu werden, was es selber ist, von sich aus, aus seiner eigenen Mitte her sich zu verstehen. Man kann nicht immer nur extrem, man muß auch radikal im Denken sein. Denn nur dann kommt es zur Erkenntnis, zur Wissenschaft, auch zur Rechtswissenschaft, die weder nur Rechtsphilosophie oder Metaphysik, noch auch nur Jurisprudenz oder Propraxis ist. Die Rechtswissenschaft ist nicht der Doppelgänger, der bleiche Schatten von Poesie und Praxis, weil sie ursprünglich ist als Urteil, als Synthesis a priori. Und wenn man von den römischen Juristen mit Fug gesagt hat (Bruns-Lenel): »Ihr unsterbliches Verdienst liegt nicht darin, was sie für die Erkenntnis des römischen Rechts geleistet, sondern darin, daß sie das römische Recht, wenigstens das, was dauernden Wert in ihm behauptet, geschaffen haben«, so ist es gerade unsere Ehre, daß dieser Gegensatz in dieser Form bei uns nicht möglich ist. Wir reden ebenso von Schaffen in der Wissenschaft, wie wir vom Richter sagen, daß er für Recht erkennt. Das Recht erkennen heißt, das Recht schaffen, weil es dasselbe ist. Der selbstbewußte Wille erkennt, indem er schafft, und schafft, indem er erkennt. Die Rechtswissenschaft ist praktisch wie alle Wissenschaft. Sie ist nicht »Theorie« im griechischen Sinne, nicht reine Anschauung, sofern sie denkt, was Mühe, Anstrengung und Arbeit kostet. Sie ist das Selbstbewußtsein der Wirklichkeit, die sich in ihr verwandelt, wie alles sich im Selbstbewußtsein wandelt, wodurch es lebt. Denn alles Leben und alle Wirklichkeit ist Wandlung.

V.

Das zeigt das deutsche Recht, wenn wir es deutsch betrachten, zur Genüge. Das deutsche Recht, wie ich an anderer Stelle, am »Rechtsbewußtsein der Langobarden« (1934) näher dargetan habe, weiß sich als Urteil, als ursprünglich, unmittelbar und unbedingt. Es ist nicht dinglich, nicht real, wohl aber personal und damit wirklich, indem es Volksrecht ist. Es lebt in dem Gedächtnis des Volkes, der Volksgemeinschaft, als seine Wissenschaft, als wizzôd oder Weistum [1]; so sehr, daß es trotz seines »Formalismus«, den es mit allen jungen Rechten, auch dem römischen, teilt, dennoch keine besonderen Rechtsgelehrten und keine Jurisprudenz im römischen Sinne hervorgebracht hat. Der Gegensatz von Priestern und Laien in Sachen Rechtens, wie er dem römischen Recht von Anfang an zu eigen ist, besteht hier nicht, so wenig wie in Griechenland. »Überhaupt gab es in der Jugendzeit des germanischen Rechts«, wie wir bei

1) O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Bd. 2 1929, S. 222.

Karl v. Amira[1]) lesen, »niemand, der aus seiner Kunde einen Beruf machte. Es fehlte das Bedürfnis dazu«. Es gab auch später niemand, wenn man es recht betrachtet, als das Bedürfnis dazu allmählich mehr und mehr hervortrat. Es wurde trotzdem nicht befriedigt, jedenfalls nicht hinreichend, was zum Verhängnis der Rezeption des römischen Rechts und seiner Jurisprudenz geführt hat, die wir noch heute spüren. Das deutsche Recht trug seine Wissenschaft in sich, nicht neben sich und außer sich, worin es seine Größe und seine Grenze hat. Die urtümliche Einheit des deutschen Wesens im Denken, Tun und Dichten wird darin deutlich, seine Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit, seine Tiefe, sein Reichtum, der ihm das Leben schwerer macht als anderen Völkern, auch den Griechen und namentlich den Römern, die deshalb ihren Charakter schneller und früher, aber auch einseitiger ausgebildet haben.

Das deutsche Volk hat eine lange Jugend. Es ist erst spät, ja eigentlich in unseren Tagen ganz zu sich selbst gekommen, nach Niederlagen ohnegleichen, nach Wunden und Verlusten ohne Zahl. Es hat in seinen Lehr- und Wanderjahren viel gelernt, ist bei den Griechen und den Römern in die Schule gegangen und hat dies fast bezahlt mit seinem Leben. Es hat die griechische Metaphysik in früher Jugend in sich aufgenommen, mit ihr den Unterschied von dem Natur- und positiven Recht, hat sie verwaltet als ein teures Erbe, um sie nunmehr zu überwinden aus eigener Kraft. Es hat die römische Jurisprudenz empfangen als »Ersatz« der eigenen Wissenschaft vom Recht, hat schwer an ihr getragen und gelitten und wird jetzt ihrer Herr. Der Deutsche wird jetzt mündig nach bestandener Reifeprüfung. Die deutsche Rechtswissenschaft, die heute vor uns aufsteigt aus der Tiefe der deutschen Seele, seit Hunderten von Jahren und namentlich im Anfang des vorigen Jahrhunderts von seinen besten und größten Söhnen geahnt und fast erkannt, erstrebt und dennoch nicht errungen, ist nicht mehr Jurisprudenz, weil sie nicht Vorschule der Praxis ist, und nicht mehr Metaphysik, weil sie nicht nur Naturrechtslehre, sondern Wirklichkeitswissenschaft ist. Denn, wenn das Denken zu sich selber kommt und mit ihm die Erkenntnis und die Wissenschaft, so ist damit nicht nur ein neues äußerlich hinzugetreten, ein drittes zu der Poesie und Praxis, zur Metaphysik und Jurisprudenz, die schon da waren, sondern es ist alles neu geworden, von innen her, weil der Gedanke der Persönlichkeit, der vorher noch verborgen war, noch unbewußt, damit sich selbst vollendet hat. Die Persönlichkeit ist Wille, wovon wir ausgegangen sind; aber der Wille ist Wissenschaft, weil er nur als be- und gewußter Wille, als vollbewußter Wille freier Wille ist. Solange er nicht um sich

1) Grundriß des germanischen Rechts, 3. Aufl. 1913, S. 11.

selber weiß, sich nicht erkennt bis auf den Grund und aus dem Grunde seines Wesens und Wissens sich selbst erschafft im Denken, ist er nicht völlig frei, ist er abhängig von dem, was er erschafft in Poesie und Praxis, wie uns die Griechen und die Römer zeigen. Erst wenn er sich von seinem eigenen Werk befreit im Denken, ist er freier Wille, Wille überhaupt. Wenn er das Vor- und Nachdenken im Denken überhaupt, in der Erkenntnis, in der Wissenschaft vereint, als Einheit einer Dreiheit, als Dreifaltigkeit erweist, dann ist er Wille, ist er frei, ist er nicht nur poetisch und nicht nur praktisch, auch nicht nur theoretisch, sondern er selbst, eines in allem, nämlich Persönlichkeit. Der Wille als Persönlichkeit verstanden ist, was er ist, in jedem ganz. Im Denken, Tun und Dichten, in Wissenschaft und Kunst und »Leben« ist er jeweilen freier Wille, der sich als solcher wandelt und verwandeln muß, weil Leben Wandlung ist. In allen drei Erscheinungsformen lebt er in seiner einen ungeteilten Herrlichkeit.

Also betrachtet hat die Rechtswissenschaft als Wissenschaft die Praxis nicht außer sich, nicht neben, über, unter sich, wie es der »Realismus« auffaßt, der nur Sachgebiete kennt, daß sie ihr dienen könnte oder müßte als ihrer Herrin im römischen Gehorsam der Unterwerfung. Sie ist vielmehr, was allen Realismus übersteigt und überwindet, die Praxis in ihrem Anderssein, in ihrem Selbstbewußtsein. Sie hat die Praxis, das Recht, so sehr, so wenig zum »Gegenstande«, wie ich mich selbst zum Gegenstande habe im Selbstbewußtsein. Sie ist die Praxis in der Form der Wissenschaft, »als« Wissenschaft, genau so wie die Praxis die Wissenschaft »als« Praxis, in der Form der Praxis ist. Jene ist eine praktische Wissenschaft und diese eine wissenschaftliche Praxis. Wie also die Wissenschaft die Praxis nicht in römischer Weise »erfassen und beherrschen« will als ihr Objekt, also läßt sie sich auch nicht von der Praxis beherrschen als deren Objekt. Über- und Unterordnung hat hier nicht statt, ja kaum von Nebenordnung kann man sprechen, indem sie beide »im Grunde« dasselbe sind, verschiedene Erscheinungsformen des Rechtes als des lebendigen, wirklichen, d. h. persönlichen Willens. Von hier aus kennt die Rechtswissenschaft nicht Ansprüche der Praxis, die irgendwie von außen an sie heranträten, die sie befriedigen müßte als fremde Ansprüche. Die Ansprüche der Praxis sind vielmehr ihre eigenen Ansprüche; aus ihrem Inneren steigen sie empor, die sie deshalb befriedigen muß, weil dies ihr Amt und ihre Aufgabe bedeutet als Selbstbewußtsein der Praxis. Aber — und darin zeigt sich der Unterschied zum Realismus — sie befriedigt sie als Selbstbewußtsein, auf ihre Art und nicht auf fremde, weshalb sie sich auch von der Praxis als Praxis nicht das geringste sagen läßt. Denkerisch und von Grund auf, aus dem Ursprung und dem Anfang ihrer selbst gibt sie die Antwort,

prinzipiell und nicht von Fall zu Fall, nicht wie die römische Jurisprudenz mehr oder weniger kasuistisch, sondern in strenger Systematik. Darin erweist die Rechtswissenschaft sich als das »Andere« der Praxis, mit der sie nicht als Vorpraxis in einen mehr oder weniger unlauteren Wettbewerb tritt, ohne daß sie deshalb unpraktisch oder theoretisch im schlechten Sinne würde, wodurch sie aufhören würde, das Selbstbewußtsein der Praxis zu sein.

Die Rechtswissenschaft ist Urteil, wie die Praxis Urteil ist. Das Urteil, nicht der Begriff und nicht der Schluß bestimmt ihr Wesen, weil sie sich selbst verwirklicht und vermittelt im Gedankengang, worin sich ihr Gedanke, ihr Grundgedanke, ihr Prinzip entfaltet zum Gedankengefüge. Sie denkt aus ihrer Mitte, fängt mit sich selber an, nicht mit dem einen oder anderen Ende, der Praxis, dem Interesse, wie die römische Jurisprudenz, oder der Idee, dem Begriff, wie die griechische Metaphysik. Sie geht als Praktikerin sofort in medias res, in die Mitte der Dinge, und bleibt dabei, ohne Einleitung und ohne Schluß. Sie redet nicht vom Denken, sondern denkt, was Denken, nämlich Gedankengang bedeutet. Reden von Weg und Ziel und Zweck und Mittel ist ihr nur Vorrede, die sie nicht liebt, weil sie sie für entbehrlich hält. Sie begreift nicht etwas, das ihr entgegenstünde fern und äußerlich, sie geht nicht von der Praxis aus als ihrem Gegenstande, auch nicht von der Idee, die sie als fertige, fremde Sachen voraussetzte, um dann aus ihnen zu erschließen, was Rechtens sei. Sie ist nicht nur deduktiv und auch nicht nur induktiv, nicht generell und auch nicht speziell, nicht »idealistisch« als Metaphysik und auch nicht »realistisch« als Jurisprudenz, weil sie nicht antithetisch denkt, sondern synthetisch, synthetisch a priori, indem sie urteilt, aus ihrem Rechtsbewußtsein urteilt, in dem die Praxis samt der Idee enthalten ist, weil es ja sonst nicht Rechtsbewußtsein wäre. Das Rechtsbewußtsein ist die Gemeinschaft von Idee und Wirklichkeit, die Synthesis von Theorie und Praxis, und zwar von Ursprung an, nicht erst nachträglich, weil sonst die Sonderung, die Antithese von Theorie und Praxis gar nicht möglich wäre. Daraus ergibt sich, daß Theorie und Praxis, weil sie im Rechtsbewußtsein sich vermitteln, nicht auseinander abgeleitet werden können, derart, daß diese oder jene vor der anderen wäre. Niemals ist Praxis nur Verwirklichung von Theorie, niemals das Leben nur angewandte Wissenschaft, weil sie damit um ihren Eigenwert, ihre Ursprünglichkeit betrogen würden. Aber genau das gleiche gilt für die Theorie und für die Wissenschaft. Die Theorie erschöpft sich nicht darin, der Praxis vorzuarbeiten, die Wissenschaft ist keineswegs nur Mittel, das Leben zu beherrschen, weil sie als Mittel ihren vollen Sinn verlören. Die Wissenschaft hat keinen äußeren Zweck, wohl aber einen

inneren Sinn. Sie ruht in sich, weil sie das Leben in sich trägt, das sie sich zum Bewußtsein bringt, und umgekehrt, weil Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis Erscheinungsformen einer Einheit sind, der Persönlichkeit, die sich in ihnen äußert, dort denkend und hier handelnd, verschieden zwar, doch immer ganz und gar. Kein Mensch, der handelt, wartet daher, bis die Gelehrten wissen, was Handlung eigentlich ist. Er muß es selber wissen und weiß es auch. Es stünde schlimm um uns und unsere Praxis, wenn unsere Handlungen so schlecht wären, wie unsere Theorien es oft sind als deren Selbstbewußtsein. Die Problematik des Selbstbewußtseins und damit aller Wissenschaft leuchtet hier auf. Die Wissenschaft ist problematisch, das Leben aber ist es nicht. Das Leben stellt den, der es handelnd lebt, vor Aufgaben; Probleme aber stellt es nur dem Denker. Wir reden nicht umsonst, was uns Soldaten die alte Felddienstordnung (Punkt 38) in erhabener Rücksichtslosigkeit zur höchsten Pflicht gemacht hat, vom »entschlossenen Handeln« und anderseits vom grüblerischen Denken. Jedes von beiden hat sein gutes Recht zu seiner Zeit an seinem Ort. Suum cuique, auch im Denken!

So wenig also wie die Wissenschaft in Sorge sein darf, ob sie nicht durch die Praxis, durch den berühmten Federstrich des Gesetzgebers zur »Makulatur« entwertet werden möchte, so wenig ist die Praxis in der Lage, sich zu vertagen, bis dann die Wissenschaft gesprochen hat. Sie kann es nicht und braucht es nicht, weil sie genau so frei wie jene ist. Sie schaffen beide je und je auf eigene Faust, aus eigener Kraft, in eigener Verantwortung, indem derselbe Geist in ihnen mächtig ist, der Geist der Freiheit, der Persönlichkeit und damit der Gemeinschaft, die sich in ihnen gliedert. Die Glieder eines Ganzen sind Glieder einer Gliederung, weshalb das Glied jeweilen zugleich das Ganze ist, das es an seinem Teil vertritt. In Kopf und Hand, in Wissenschaft und Praxis erscheint der Leib, der ganze Leib, der anders als in seinen Gliedern nicht wirklich und nicht sichtbar ist. Und er erscheint zugleich, d. h. zu gleichem Recht und gleicher Pflicht in ihnen, weshalb es unter Gliedern nur im Ganzen, nicht untereinander eine Rangordnung gibt. Rangstreitigkeiten der Glieder untereinander sind je und je ein Zeichen dafür, daß ihnen der Gemeingeist fehlt, was auch für das Verhältnis von Wissenschaft und Praxis gilt. Sie dienen sich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, weil sie dem Ganzen dienen, dessen Glieder oder Erscheinungsformen sie sind. Vom Mittelbaren, das die Mitte ist, aus der wir leben, wissen wir zu wenig, weil wir es fort und fort zum Mittel erniedrigen, womit wir es der Gliedhaftigkeit entkleiden. Was Dienen ist, das muß uns erst von neuem wieder aufgehen, weil wir dabei sofort an Zweck und Mittel denken und nicht an Gliedschaft.

Aber das Denken aus der Gliedschaft, aus der Mitte, wandelt nicht nur das Aus- und Nebeneinander von »Theorie« und »Praxis« zum In- und Miteinander von Wissenschaft und Leben im Selbstbewußtsein, sondern auch und zugleich damit die Zweiheit von Jurisprudenz und Rechtsphilosophie zur Einheit der Rechtswissenschaft. Denn mit der Jurisprudenz als Propraxis verschwindet auch die Rechtsphilosophie als Metaphysik, indem der Gegensatz von positivem Recht und Naturrecht fällt. Das deutsche Recht, das sich als Urteil weiß, ist nicht nur positives Recht, so daß es außer sich und über sich noch das Naturrecht hätte. Es ist nicht positiv wie seine Positiva, seine »Gesetze«, weil es nicht deren Summe, sondern Ganzheit ist. Es ist nicht Synthesis a posteriori, sondern a priori, weil es Gemeinschaft ist. Infolgedessen ist es im echten Sinne überpositiv und damit überzeitlich, nämlich zeitlos-zeitlich, weil es geschichtlich, d. h. ewig ist im Wandel. Es ist mit einem Worte individuell, weil es persönlich, weil es Volksrecht ist, nicht nur speziell, nicht »nur« Erscheinung im Sinne leeren Scheines, dem die Idee, das Generelle, das Wesen gegenüberträte wie im Platonismus und in jeder anderen Naturrechtsmetaphysik. Das deutsche Recht ist nicht speziell, kein Unterfall der Gattung Recht, des Rechtes überhaupt, dem es als seinem Oberbegriff in äußerlicher Weise unterworfen wäre. Es ist vielmehr im tiefsten, vollen Sinne dieses großen Wortes Erscheinung, Erscheinungsform des Rechtes, das anders als in seiner Erscheinung nicht ist, nicht wirklich ist, weil es seiner Natur nach geschichtlich, d. h. individuell ist. Es gibt kein Recht, das nicht geschichtlich, nicht Erscheinung wäre, weshalb in jedem Recht, welches es auch sei, zugleich das Recht erscheint, das ganze Recht. Kein Ganzes ist »an sich«, so wenig wie ein Glied »an sich« besteht. Das Ganze ist nur in den Gliedern und umgekehrt, weshalb das Ganze nur in seinen Gliedern erscheint, die darum seine Erscheinungsformen sind. In jeder echten Logik der Erscheinung als voller Wirklichkeit, in jeder wahren Gliederung hört alles äußerliche d. h. abstrakte »Subsumieren« auf, woran man sie und ihre Innerlichkeit, ihre Konkretheit erkennen kann. Denn nur Abstraktes, äußerlich Getrenntes kann man und muß man »subsumieren«, womit man, ohne es zu wissen, anerkennt, daß es doch »eigentlich«, im Grunde also zusammengehört als Glied im Ganzen.

Also betrachtet ist die Wissenschaft von einem Recht nur dann die Wissenschaft von diesem Recht, wenn sie um diese Gliedschaft weiß. Denn nur in dieser Gliedschaft ist dieses Recht auch wirklich und wahrhaftig Recht. Nur wenn es so gewußt wird, wird es auch ganz gewußt. Fehlt es der Rechtswissenschaft an diesem vollen Wissen, betrachtet sie ein Recht nur im besonderen, speziell für sich, fehlt es ihr an dem Bewußtsein der

Gliedschaft, der Gemeinschaft, der Synthesis a priori, so fehlt es ihr am Urteil, dann ist sie keine echte Wissenschaft vom Recht im deutschen Sinne, sondern nur Jurisprudenz. Genau so aber ist es auf der anderen Seite. Verkündet eine Wissenschaft vom Recht, daß sie von diesem oder jenem Rechte im besonderen nichts wissen wolle, weil sie sich nur dem Recht »im allgemeinen« zuwende, generell an sich, so ist sie keine Rechtswissenschaft, sondern nur Metaphysik, eine Art Poesie, da es das Recht »an sich«, ein Allgemeines ohne Besonderes in Wirklichkeit nicht gibt. Die deutsche Rechtswissenschaft, wenn und soweit sie mit ihrem Namen ernst macht, hat diese beiden Extreme hinter sich gebracht, indem sie radikal ist, aus der Wurzel, aus der Mitte denkt, weshalb man dann bei ihren Werken oft kaum sagen kann, ob sie »schon« zur Rechtsphilosophie oder »noch« zur Jurisprudenz zu rechnen seien. Darin wird deutlich, wie sehr sie diesen Gegensatz und namentlich die Rangordnung von Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, wie sie dem Realismus eigentümlich ist, überwunden hat. Den Erdenrest des Geschichtlichen zu tragen, ist zwar der Metaphysik wohl peinlich, weshalb sie sich im Grunde ihres Herzens vornehmer und höher dünkt als die Jurisprudenz. Aber der Rechtswissenschaft ist diese Überhebung fremd, so wenig wie die Sprachwissenschaft bedauert, daß die unsterblichen Werke der Weltliteratur in ihrer angestammten Muttersprache reden, wie Erich Rothacker[1]) mit Recht bemerkt. Die Stimmen der Völker in ihren Rechten sind ihr die Wirklichkeit und Wahrheit, die einzige, die sie erkennt und anerkennt, sind ihr Musik der Sphären und Glanz der Ewigkeit. Alles »Naturrecht« schmeckt ihr fad und schal, wie ihr auch alles »Positive Recht« nicht zusagt. Wie sie nicht Naturrechtslehre ist, also ist sie auch nicht Rechtspositivismus, weil sie nicht Zweiheit und nicht Einheit, sondern Zweiheit in der Einheit und damit eben Rechtswissenschaft ist. Was nicht ursprünglich ist, das ist ihr abgestanden. Sie speit es aus, weil es nicht warm, nicht kalt ist, sondern lau. Ihm fehlt der Erdgeruch, die Wirklichkeit von Blut und Boden.

Denn die Rechtswissenschaft weiß um die Wirklichkeit, weil sie geschichtlich denkt. Nichts ist ihr daher so gewiß, hat mehr Gewicht in ihrem Denken als die Zeit. Daß man die Zeit nicht überspringen kann in der Wirklichkeit, gerade wenn man sie überwinden will, weil man ihr nicht zum Opfer fallen darf, ist ihr eine Wahrheit, hart wie alle Wahrheit, die sie dennoch erträgt, ist ihr ein bittrer Trank, den sie dennoch trinkt, während die Metaphysik davor erbleicht und darum ihm erliegt. Wer die Zeit nicht anerkennt, wird auch von ihr nicht anerkannt, woran er stirbt,

1) Geschichtsphilosophie 1934, S. 49.

weil er zur Tatenlosigkeit verurteilt ist. Denn die Zeit bedeutet Entweder-Oder, fordert Entscheidung und damit Einseitigkeit. In der Zeit kann ich nur dieses oder jenes tun, warm oder kalt sein, nicht zugleich das eine und das andere, was die Art der Lauen ist. Aber ich darf das andere darum nicht vergessen, indem ich jetzt das eine tue, was auch der entscheidungsfrohste Praktiker und Politiker beachten muß, wofür Bismarcks Behandlung der Österreichischen Frage, wie er sie in seinen Ged. und Er. Kap. XX, 2 schildert, das klassische Beispiel ist. Alles hat seine Zeit, Bewegung und Ruhe, Wärme und Kälte, jedes hat sein Recht zu seiner Zeit. Alles ist vorläufig in der Zeit, die je und je die Zeit des Wechsels ist. Aber der Wechsel bleibt und das All und das Ganze besteht. Und die Rechtswissenschaft, weil sie um den Wechsel, um das Ganze in seinen Gliedern und Erscheinungsformen weiß, hat auch ein Wissen darum, was ihre Tiefe und ihre Größe ausmacht. Daß sie nur im Entweder-Oder des Wechsels zugleich das eine und das andere, das Ganze und das Glied, die Form und den Gehalt begreift, ist ihr so offenbar, wie ihr die Vorläufigkeit dieses Entweder-Oder auch nicht verborgen ist. Denn jedes theoretische »Zugleich« ist ihr ein praktisches »Entweder-Oder«, jede Synthesis ist ihr auch eine Antithesis, und umgekehrt. In dieser Hinsicht wird sie dann vorläufig ungeachtet aller Individualität des Rechts heute sich dem einen, morgen sich dem anderen, jetzt dem Glied und dann dem Ganzen, bald der Form und bald dem Gehalt zuwenden, richtiger gesagt, mehr zuwenden, den Ton verlagern, was ihr um so besser gelingen wird, je verschiedenartiger die Kräfte sind, deren Wirklichkeit sie ist. Demnach wird sie sich aus ihrer Mitte heraus unbeschadet ihrer Einheit mehr oder weniger deutlich in eine Rechtswissenschaft im engeren, technischen, praktischen, materialen Sinne und in eine Rechtswissenschaft im weiteren, poetischen, theoretischen, formalen Sinne unterscheiden oder gliedern, wofür sich ihr in ihrer Not die alten Worte Jurisprudenz und Rechtsphilosophie anbieten, sofern sie keine besseren findet. Nur darf sie dann aus ihrer Not nicht eine Tugend machen und mit den alten Worten ihren alten Sinn verbinden, da sie sich damit selber umbringt. Worte sind vorläufig auf ihren Sinn, der sie verwandelt im Bedeutungswandel. Die neue Jurisprudenz ist nicht nur »Propraxis« wie die römische und die neue Rechtsphilosophie nicht nur »Metaphysik« wie die griechische, indem sie beide, jede an ihrem Teil, Rechtswissenschaft, d. h. ursprünglich und das Ganze sind. Wie nach deutscher Rechtsauffassung die Praxis wissenschaftlich und die Wissenschaft praktisch ist, also ist die deutsche Jurisprudenz philosophisch, was die römische nicht ist, und die deutsche Rechtsphilosophie juristisch, was der griechischen weithin mangelt. Niemals darf die

Jurisprudenz neuer Art vergessen, daß sie auch, in ihrem Grunde also, Rechtsphilosophie ist, und umgekehrt. Denn zu jeder Jurisprudenz gehört ihre Rechtsphilosophie, ohne die sie keine Rechtswissenschaft wäre, und umgekehrt. Wie man diese, die Rechtsphilosophie, aus jener entwickeln, also kann man zu dieser jene, die Jurisprudenz, hinzudenken. Es gibt keine Jurisprudenz »an sich«, die zu jeder Rechtsphilosophie paßte, und keine Rechtsphilosophie »an sich«, die nicht eine bestimmte Jurisprudenz erzeugte. Jeder Jurist hat eine Philosophie, auch wenn er sie nicht kennt, weil er eine Weltanschauung hat und haben muß, um Jurist zu sein. Seine Wärme, seine Kälte, seine Lauheit spricht sich in seinen Werken aus. Ob er griechisch, römisch, deutsch oder sonstwie denkt, wissen die anderen, auch wenn er selber es nicht weiß. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!

Denn die Wissenschaft ist völkisch, weil sie persönlich ist, so gewiß sie sich durch ihre Arbeit aus ihrem Ursprung selbst erschafft, wobei wir uns erinnern, daß Persönlichkeit Sachlichkeit einschließt als eine notwendige Durchgangsstufe. Daß die Wissenschaft deutsch, französisch, englisch usw. ist, wodurch ein inter-nationaler Austausch und Verkehr allererst sinnvoll wird, ohne daß dadurch im echten Sinne eine Weltwissenschaft entstünde, weil es am Weltvolk fehlt, ist nicht etwas, das sie wie einen Schandfleck austilgen sollte oder könnte, sondern etwas, das sie sich zum Bewußtsein bringen muß, um das zu werden, was sie ist, Wissenschaft, Selbstbewußtsein eines Volkes von seiner Welt, zu der auch die anderen Völker notwendig gehören. Also betrachtet ist alle Wissenschaft ihrem ureigenen Wesen nach politisch, weshalb man sie nachträglich weder zu politisieren braucht, noch auch politisieren darf, wie man sie auch nicht entpolitisieren darf, weil man damit ihr Grundgesetz zerstören würde, das in der Einheit von Objektivität und Subjektivität, von Wahrheit und Wahrhaftigkeit besteht, was jeden unsachlichen Subjektivismus (»Politisierung«) ebenso ausschließt wie jeden unpersönlichen Objektivismus (»Entpolitisierung«). Die Wissenschaft hat ihre Wirklichkeit in der Universität, die nicht zufällig sowohl universitas litterarum als auch universitas personarum ist, als Gemeinschaft, als Synthesis a priori.

Die Wissenschaft ist eine in allen ihren Gliedern und Erscheinungsformen, weil sie das darin sich entfaltende Selbstbewußtsein einer Gemeinschaft, der Volksgemeinschaft ist, worin der Realismus, der nur das unpersönliche und darum tote Nebeneinander objektiver Sach- und Fachgebiete, nur Realitäten in ihrer bedingten Endlichkeit kennt, überwunden ist im Gedanken der lebendigen Wirklichkeit, die ein sich gliederndes Ganzes ist. Darum ist jede Wissenschaft zugleich die Wissenschaft, die anders nicht erscheinen kann, und jede Einzelwissenschaft zugleich die

ganze Wissenschaft, so gewiß das Ganze, weil es nicht tote Summe ist, in seinen Gliedern lebt. In der Rechtswissenschaft sind alle Wissenschaften Rechtens, welche sie auch sein mögen, ja alle Wissenschaften überhaupt, Natur- und Geistes-, Ideal- und Realwissenschaften, einbegriffen, was jeder denkende Jurist, fast kann man sagen, in Schmerz und Freude schon an sich erfahren hat. In jeder anderen Wissenschaft wird es genau so sein. Denn jede Wissenschaft ist, wie die Sprache sagt, »inmitten« aller Wissenschaften, die sich um sie bewegen wie die Planeten um die Sonne, um ihr zu dienen, weil sie von ihr das Licht empfangen. In jeder Wissenschaft, weil sie als Glied dem Ganzen zugewendet ist, eröffnet sich das Universum von einer anderen Seite, weshalb die Welt die Einheit aller dieser Welten in ihrem Wandel ist, wie auch die Wissenschaft die Gliederung der Wissenschaften darstellt.

Von hier aus wird begreiflich, daß und warum die Wissenschaft als Gliederung der Wissenschaften, darin sie denkend sich erschafft, zugleich die Wissenschaft von dieser Gliederung enthält, da sie ja anders Wissenschaft nicht wäre, weil ihr das Selbstbewußtsein fehlen würde. Die Wissenschaft ist darum immer zugleich auch ihre eigene Wissenschaft, d. h. Philosophie. Die Wissenschaft ist in der Philosophie, die Philosophie ist in der Wissenschaft. Jenes entspricht mehr der griechischen, dieses mehr der deutschen Auffassung desselben Sachverhalts, seitdem das Wissen an Breite und an Tiefe so zugenommen hat, daß es eine Gesamtwissenschaft als Enzyklopädie allen Wissens, wie es die griechische Philosophie zu sein beanspruchte, nicht mehr gibt und geben kann, weshalb die Wissenschaft als selbstbewußte Gliederung der Wissenschaften an ihre Stelle getreten ist. In beiden Auffassungen aber sind Philosophie und Wissenschaft in sich enthalten, wie auch das Selbstbewußtsein und das Selbstbewußte ineinander sind, weshalb man sie zwar unterscheiden kann und muß als Glieder einer Einheit, nicht aber trennen darf, wie es der Realismus tut. Die Philosophie ist niemals oberhalb und außerhalb der Wissenschaft, so wenig wie das Selbstbewußtsein und das Selbstbewußte, die Form und der Gehalt sich zueinander so verhalten, so äußerlich einander gegenüberstehen. Nur wer die Welt von außen ansieht, unpersönlich, ohne Selbstbewußtsein, wer sie objektiv, real betrachtet, kann so denken, womit er ihre Wirklichkeit, ihre gewachsene, konkrete Einheit zerstört, weil er sie in die Summe getrennter, abstrakter Realitäten auflöst. Aber die Sachlichkeit, die also denkt, ist nicht das letzte, wie sie auch nicht das erste ist, sondern ein Mittleres, ein Durchgang, der in der Unterscheidung, in der Sonderung die Gemeinschaft, die ihr zugrunde liegt, in das Bewußtsein bringt.

Diese urtümliche Gemeinschaft von Philosophie und Wissenschaft, die

heute weniger in der Philosophie als in der Wissenschaft ihre Wirklichkeit erfährt, wie uns die deutsche Universität als Stätte der ihrer selbst bewußten Gliederung der Wissenschaften zeigt, sofern sie wahrhaft deutsch ist, bewährt sich durch die ganze Gliederung, darin das Wissen sich entfaltet und verwirklicht. Nicht nur in der, sondern in jeder Wissenschaft lebt das Bewußtsein ihrer selbst, ist eine Ahnung davon, die sich im Selbstbewußtsein bestätigt und erhellt, daß sie das Ganze ist an ihrem Teil, weil sie ein Glied im Ganzen ist, Erscheinungsform der Wissenschaft, die sie vertritt als pars pro toto, wie wir sagen. Im Selbstbewußtsein, das keimhaft in ihr ruht, kommt jede Wissenschaft, wenn ihre Zeit erfüllet ist, zu der Erkenntnis, daß sie das Ganze nicht außer, sondern in sich trägt, weshalb sie es nicht in der Ferne suchen darf, weil es ihr nahe ist wie alles Gute. Im Selbstbewußtsein wird jeder Wissenschaft das Gut der Güter gegenwärtig, die Freiheit, die Würde der Persönlichkeit, die unabhängig in sich selber ruht, weil sie dem Ganzen dient, in dem sie gründet.

Freilich, so hohe Ehre fordert Opfer. Wenn jede Wissenschaft den Anspruch erhebt und erheben darf, daß sie die Wissenschaft vertritt an ihrem Teil, so ist der Wissenschaft gegeben, auf keiner Stätte zu ruhen. Es ist der Sinn der Gliederung, daß sie sich gliedert und verwandelt, indem sie von dem einen zu dem andern geht. In diesem tiefen Sinne sind alle Wissenschaften vorläufig auf ihren Untergang in der Wissenschaft, die wie ihr Anfang auch ihr Ende ist; und die Rechtsphilosophie und die Jurisprudenz sind es auch. Sie sind vorläufig auf die Rechtswissenschaft, deren Glieder oder Erscheinungsformen sie sind, weshalb keine der anderen über- oder untergeordnet ist, was es unter Gliedern nicht gibt. Wie es zwischen Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis keinen solchen Rangstreit gibt, also auch nicht zwischen ihnen, weil es die Vorläufigkeit der Unterscheidung leugnen und das Vorläufige endgültig setzen würde, was die Art des Realismus ist. Aber nicht das Vorläufige, sondern die Vorläufigkeit ist endgültig, weil das Leben Wandlung und Verwandlung ist, Synthesis a priori. Das Leben »verändert« sich in der Wissenschaft, und umgekehrt!

Von hier aus wird begreiflich, was es heißt, daß die Griechen und die Römer unsere Vorläufer sind, wie sie es immer waren und immer sein werden. Die deutsche Rechtswissenschaft kann nur zu sich gelangen, wenn sie sich je und je vorläufig verliert an Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, die sich deshalb nicht gegenseitig ins Handwerk pfuschen dürfen. Denn nicht Vermischung und Verwischung, d. h. Lauheit, sondern Unterscheidung und damit Gliederung, Wärme oder Kälte ist ihre Art. Eine »Juristenphilosophie« ist genau so wenig Rechtswissenschaft, wie

eine Philosophenjurisprudenz es wäre. Wie die Wissenschaft nicht Propraxis, sondern das »Andere«, eine andere Erscheinungsform der Praxis ist, also ist auch die Rechtsphilosophie nicht Metajurisprudenz, sondern das »Andere«, eine andere Erscheinungsform der Jurisprudenz. Die Jurisprudenz muß sterben, will sie als Rechtsphilosophie auferstehen, und die Rechtsphilosophie sich wandeln, wenn sie Jurisprudenz sein will. Stirb und Werde ist daher das Los der Rechtswissenschaft, die eine Wissenschaft vom Leben und selber Leben ist als dessen Selbstbewußtsein. Stirb und Werde ist der Sinn des Lebens, allen Lebens, in Natur und Geschichte. Die Größe der christlichen Religion, die eine Religion der Wandlung ist, weil sie eine Religion der Persönlichkeit ist, steht vor uns auf. In ihr erschließt sich uns das Verständnis der Geschichte und namentlich der deutschen Geschichte, die je und je, auch in der Wissenschaft, Leidens- und Auferstehungsgeschichte ist. Im Kampfe mit sich selber, mit der Jurisprudenz und der Metaphysik, wird die Rechtswissenschaft das, was sie werden soll. Denn daß sie, ihre ewigen Gegner, nicht gestorben sind mit Rom und Hellas, das zeigt uns der »Methodenstreit«, von dem wir unseren Ausgang nahmen, in seinen Schlachtrufen, die jeder Jurist, man darf wohl sagen, zur Genüge kennt, ohne daß jeder darum wüßte, daß sie hier streiten, Rom und Hellas, Propraxis und Metaphysik, Realismus und Idealismus.

Dieser Kampf ist endlos wie der Stellungskrieg, in dem die Kämpfer sich ermatten ohne Sieg und Niederlage, die nur die offene Feldschlacht bringen kann. Die ist nun angebrochen. Der Deutsche Geist kämpft die Entscheidungsschlacht um Tod und Leben seiner selbst, um die deutsche Seele und ihre Wirklichkeit, auf allen Gebieten, auch in der Rechtswissenschaft. Diese deutsche Rechtswissenschaft ist diesen, den Hellen, Schnellen, Fertigen schon offenbar und jenen, ihren Gegnern, noch ein Geheimnis. Uns ist sie nicht das eine, nicht das andere, sondern ein drittes, das Dritte Reich zwischen Rechtsphilosophie und Jurisprudenz als deren Mitte, ein »Offenbar Geheimnis«, dem Goethe seine wundervollen Verse gewidmet hat, die fast wie eine Verkündigung dessen klingen, was sie in Zukunft unserem Volke, dem deutschen Volke, sein wird, als die »mystische Zunge«, die die Wortgelehrten verspotten, weil sie den Wert des Worts nicht erkennen, wie der Dichter klagt, der in der Sprache seine Heimat hat, in der ewigen Mitte seines Volkes. Die Rechtswissenschaft ist eine deutsche Angelegenheit nach Wort und Sinn, Form und Gehalt, weil sie das Rechtsbewußtsein des deutschen Volkes in seiner Fülle ist.

DIE ABSTIMMUNGSURNEN DES DEUTSCHEN REICHSTAGS.

EIN BEITRAG ZUM GEGENWÄRTIGEN PROBLEM DER KÜNSTLERISCHEN AUFGABE.

VON

HUBERT SCHRADE (HEIDELBERG).

I.

Im Jahre 1899 fand im Deutschen Reichstage eine große Kunstdebatte statt. Den Anlaß zu ihr gaben Fragen des Schmuckes und der Ausstattung des neuen Hauses. Im Mittelpunkt der Reden standen ein Gemälde von Stuck und der Entwurf Adolf Hildebrands zu neuen Abstimmungsurnen. Die Erörterungen, zumal des Hildebrandschen Entwurfs, obgleich einem scheinbar nicht übermäßig bedeutenden Gegenstande geltend, sind doch beispielhaft aufschlußreich für ein Problem, das im folgenden herausgestellt werden soll, weil es, lange der Beachtung entrückt, auf die es Anspruch hat, heute wieder in seiner entscheidenden Bedeutung erkannt zu werden beginnt: das Problem der künstlerischen Aufgabe.

Der Entwurf Hildebrands zeigt die Abstimmungsurne nach dem Vorbild ägyptischer und griechischer Gefäße in der Form eines aufgerichteten Eis, das von vier nach außen gekehrten Gestalten eng umspannt wird, die auf Kugeln stehen. Ein verhältnismäßig sehr wuchtig wirkender Würfel von Marmor dient der Urne, die in Bronze gedacht war, als Sockel. Im Entwurf sind die umspannenden Gestalten zwei männliche Akte und zwei bekleidete weibliche Figuren, alle verschiedenen Alters. Für die Ausführung war vorgesehen, daß die eine Urne nur männliche, die andere nur weibliche Figuren erhalten, dem Reichstage aber die Entscheidung darüber verbleiben sollte, welches Geschlecht er zum Träger der »Ja«-Stimmen machen wollte, welches zum Träger der »Nein«-Stimmen.

Über diesen Entwurf ging nun die Diskussion an. Gleich der erste Redner ließ nichts Gutes übrig. Ihm mißfiel schon die gewählte Eiform.

Er fragte, ob sie etwa an das berühmte orphische Weltei erinnern solle? Was haben sodann die Aktfiguren zu bedeuten, die dieses Schicksalsei halten, damit es nicht umfalle? Wer sind diese Männer und Frauen? Der Würfel aber müsse wegen seiner Größe offenbar eine ganz ausgesuchte Bestimmung haben. Ob er wohl als Leichenverbrennungsofen für die verbrauchten Stimmzettel gedacht sei? Man hatte kurz vorher im Reichstage mit dem ganzen Aufgebote der gegensätzlichen Weltanschauungen über die Frage der Leichenverbrennungen gestritten.

Eine so mißgünstige und einseitige Kritik konnte nicht unwidersprochen bleiben. Ein nationalliberaler Abgeordneter erklärte, über den Geschmack lasse sich zwar sehr schwer streiten, aber erste Fachleute seien doch der Meinung, daß diese Vasen, als Kunstwerke betrachtet, ganz hervorragende Leistungen darstellen, die Eiform für den Bronzeguß geradezu als die schönste zu gelten habe, die Figuren endlich ebenso wie die Kugeln, auf denen sie stehen, eine tiefe symbolische Bedeutung hätten: die Figuren sollen das Volk darstellen, die Kugeln das Abstimmungsmotiv ausdrücken. »In welcher Weise dieses Volk dargestellt wird, ist nicht Sache von einzelnen Mitgliedern dieses Hauses oder des Bauherrn, sondern Sache des Künstlers.« Und . . . »Professor Hildebrand wird wohl von allen Sachkennern heute als erster Mann auf dem Gebiete der Bildhauerkunst anerkannt.«

Worauf der erste Redner sofort erwiderte, daß er weit davon entfernt gewesen sei, gegen die künstlerische Bedeutung Hildebrands etwas Grundsätzliches einzuwenden und im übrigen von der Verschiedenheit des Geschmackes vollkommen überzeugt sei. Aber wenn die nackten Männer, welche die Urne halten, das deutsche Volk darstellen sollen, dann müsse man schlechterdings annehmen, daß dieses deutsche Volk durch die vielen Opfer für Heer, Flotte und die anderen gemeinnützigen vaterländischen Anforderungen »schon bis auf den letzten Faden ausgezogen« sei. Warum endlich diese ohnehin fragwürdigen Figuren auch noch auf Kugeln stehen müßten, das bleibe trotz der versuchten Erklärung rätselhaft, wie die Kugel allerdings das Sinnbild des Rätselhaften sei.

Es folgen Hin- und Widerrede in gleicher Art. Einer unterbricht sie, indem er erklärt, daß er zwar von der Kunst nichts verstehe, aber doch finden müsse, daß es keine Art habe und höchst lieblos sei, über die Leistung eines hervorragenden Künstlers dermaßen zu urteilen.

Dieser Einspruch gab aber nur Signal zu neuen Angriffen auf breiterer Front. »Wenn wir«, stellte ein anderer Abgeordneter sehr erregt fest, »nicht mehr urteilen dürfen, dann geben wir unsere Beziehung zur Kunst auf und müssen auch ruhig jedes hinnehmen und malen, bauen und hauen

lassen, was und wie es irgendeinem Künstler beliebt«. Damit werde aber auch Verzicht geleistet auf eine Kunst, die das ganze Volk erfaßt. Diese Urnen hätten nun einmal keine rechte Vasenform, »und davor stehen vier nackte Kerls, die gar keine Beziehung zu der Bedeutung oder zu dem Zweck der Sache haben, höchstens zum Militäretat, indem sie an die Aushebung der Rekruten erinnern, wenn sie körperlich untersucht werden sollen. Das ist das einzige Motiv, das man sich denken kann«.

Damit war nun der Höhepunkt der Verständnislosigkeit erklommen. Und da nicht zu hoffen stand, daß im Reichstage selbst das vernünftigere Wort sich behauptete, so erschien in der Zeitschrift »Pan« ein erklärender Aufsatz. Die Figuren seien zunächst nichts als Verkörperungen der Kräfte, die das Gefäß tragen und tragbar machen. Aber Hand in Hand mit ausgebreiteten Armen das Rund umspannend und ihre Körper an das Gefäß ganz anpressend, »bekommen sie von selbst die Bedeutung von Wesen, die einen Bund geschlossen haben, um etwas ihnen sehr Kostbares, Heiliges mit ihren Leibern zu sichern und zu decken. In den Urnen entscheidet sich in schwierigen Lagen das Schicksal des deutschen Volkes. Wem könnte es also mehr am Herzen liegen, diese Gefäße zu wahren als dem deutschen Volke selbst«? Hildebrand erklärte seinerseits, daß er mit den Figuren das Volk nur »ganz allgemein und ohne Spitzfindigkeit« habe ausdrücken wollen. Die Vertreter des Volkes jedoch, als sie sich über ein Gebilde zu Gericht setzten, in dessen Figuren sie, obgleich nur »ganz allgemein«, Sinngestalten ihrer eigenen Volkheit hätten erkennen sollen, schienen in Ermangelung jeglichen echten Kunstsinnes nur lauter Spitzfindigkeiten oder drastische Dummheiten haben vorbringen können.

Doch es war nicht allein die Symbolik des Entwurfs, die den Vertretern des Volkes befremdlich und daher zu bekämpfen schien. Nahezu alle Redner, auch diejenigen, die die Erfindung des Entwurfs verteidigen, sind sich darüber einig, daß die nach ihm ausgeführten Wahlurnen für den Zweck, dem sie dienen sollen, einfach unbrauchbar sein werden. Der Gang des Abstimmungsverfahrens im Reichstage verlangt, daß die Urnen hin- und hergetragen werden können. Hildebrands bronzene Urnen mit ihren schweren Marmorsockeln erfordern aber geradezu ausgesucht starke Männer, um auch nur von der Stelle gerückt zu werden. Und wozu sind bei einer Abstimmungsurne Deckel nötig? Statt ihrer wären Griffe angemessener gewesen. Oder sollen die Urnen etwa bei den Figuren, die das Volk versinnbilden, angefaßt werden? Das müssen sie wohl in Ermangelung einer anderen Angriffsmöglichkeit. Man wird also »die Männer bei den Beinen zu fassen« haben.

Hildebrand hat sich verteidigt, es habe sich bei diesen Urnen nicht so sehr um die Herstellung eines praktischen Gerätes im kunstgewerblichen Sinne als vielmehr um ein Kunstwerk »in höherem monumentalen Sinne« gehandelt, und seine Form sei daher, ohne den Gebrauchszweck ganz außer acht zu lassen, in erster Linie für das Aussehen im Augenblick des ruhigen Dastehens, weit weniger für die Tragbarkeit zu berechnen gewesen. Im übrigen sei die Urne von ihrem Sockel abhebbar und daher auch keineswegs zu schwer, so daß alle Einwände gegen die praktische Verwendbarkeit nur »auf Mißverständnis und Unkenntnis beruhen«.

Aber einige der Volksvertreter, die überzeugt waren, daß diese Abstimmungsurnen ihren praktischen Zweck verfehlen würden, glaubten auch den Grund zu wissen, der den unmittelbaren Anlaß zur Verfehlung des Zweckes gegeben habe. Die Urnen sind zwar für den Reichstag, zugleich aber auch noch für eine andere Stätte bestellt worden. Sie haben, und dies sogar zunächst, auf der bevorstehenden Pariser Weltausstellung Hauptschaustücke sein und das deutsche Kunstgewerbe dort würdig vertreten sollen. Erst nach der Erfüllung dieser repräsentativen Aufgabe sollten sie in den Reichstag einkehren. Einer der Redner gab denn auch zu: so unbrauchbar die Urnen für den Reichstag seien, so brauchbar mögen sie als reine Schaustücke für die Pariser Weltausstellung sein. Ein anderer Redner aber ging weiter und behauptete geradewegs, der Künstler, um die erste Bestimmung der Urnen wissend, habe sich förmlich »verleiten lassen, mehr für die Pariser Weltausstellung als für den Deutschen Reichstag zu arbeiten«.

Die Kritik der Volksvertreter hat Hildebrand nicht eines anderen belehren können. Der den Entwurf verteidigende Abgeordnete, der meinte, daß ein so bedeutender Künstler wie Hildebrand immer dafür zu haben sein werde, wenn es sich darum handele, mit dem Besteller über Zweckmäßigkeitsgründe zu verhandeln, irrte sich. Der Baumeister Wallot, auf den übrigens die Wahl Hildebrands zurückging, sollte Recht behalten, wenn er voraussagte, daß der Künstler dem Reichstag unter diesen Umständen »die Sache vor die Füße werfen« werde.

Das also ist die Geschichte eines Auftrags, den der Deutsche Reichstag und damit das deutsche Volk im Jahre 1899 an einen seiner besten Künstler hat vergeben wollen. Der Fall ist, sagten wir, von über ihn selbst hinausweisender Beispielhaftigkeit. Das gilt es nun herauszustellen.

II.

Der Auftrag — das hat sich vielleicht schon gezeigt — ist keineswegs so unbedeutend, wie es zunächst scheinen mochte. Handelt es sich doch um Gefäße, die bestimmt sein sollten, Träger der höchsten Entscheidungen über das deutsche Volk zu werden. Man darf sie also schon als Schicksalsurnen ansprechen, Urnen eines Schicksals freilich, das oft genug von Entscheidungen gemacht wurde, die jeder Ahnung von der Macht und der Gottesstimme des Schicksals entbehrten. Aber sie machten Schicksal und, wie sie wähnten, nach dem Willen des Volkes. Es war daher zutiefst sinnvoll, wenn Hildebrand sich als Träger dieser Schicksalsurnen Gestalten dachte, die das Volk selbst versinnbilden. Die Urnen haben dadurch geradezu die Bedeutung und die Würde von Symbolen erhalten sollen.

Es dürfte kaum fraglich sein, daß wenigstens die Mehrheit der Vertreter des Volkes gegen eine solche Auffassung der Urnen an sich nichts einzuwenden gehabt hätte. Aber sie forderte auch eine, wie sie glaubte, entsprechende Gestaltung. Hildebrand hätte, um dieser Forderung gerecht zu werden, anstelle seiner allgemeinen konkretere Gestalten als Sinnfiguren des Volkes wählen müssen und vielleicht nicht mehrere, sondern, was formal durchaus lösbar gewesen wäre, nur eine, die Germania etwa, die seit der Neugründung des Reiches zu den häufigst geschaffenen Figuren gehörte, selbst an Privathäusern als eine Art Schutzpatronin wie im Mittelalter die Heiligenfiguren angebracht wurde, von der fabrikmäßig ermöglichten Fülle ihrer Erscheinungen in Bronze und Gipsgüssen zu schweigen, die als Nippes Verwendung fanden.

An der Symbolisierung des Volkes durch eine Germania hätte zum mindesten die Mehrheit der Volksvertreter nicht nur nicht keinen Anstoß genommen, sondern sie hätte sie sogar begrüßt. Denn diese Personifikation des Volkes war allgemein bekannt. Und die Mehrheit verlangt auch von der Kunst, daß sie sich an das Bekannte halte. Denn nur das Bekannte erlaubt ihr diejenige Beziehung zur Kunst, die sie zunächst sucht: die stofflich-gegenständliche. Die Übergegenständlichkeit der Hildebrandschen Figuren mußte der Mehrheit der Volksvertreter als reine Gegenstandslosigkeit erscheinen. Jedenfalls war es ihr unmöglich, in diesen Figuren Sinngestalten des deutschen Volkes zu entdecken. Dazu dachte und sah sie zu stofflich. Ihr stoffliches Sehen verführte sie denn auch zu ihren überwältigend dummen Deutungsversuchen.

Über die drastische Dummheit dieser Deutungsversuche ist kein Wort zu verlieren. Sie ist nur danach angetan, den Künstler zu rechtfertigen,

wenn er denn noch einer Rechtfertigung bedurft hätte, was er selbst natürlich abgelehnt hätte und ja auch ausdrücklich abgelehnt hat. Von den Wenigen aber, die ihm Hilfestellung leisteten, muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß sie ein echteres Kunstverständnis verrieten als die drastischen Deutler. So scheint die Lage vollkommen zu ungunsten der Kritiker auszufallen, zumal heute niemand mehr daran zweifeln dürfte, daß der Entwurf Hildebrands tatsächlich eine vorzügliche Leistung darstellt, mit welcher der Künstler sogar eine vergleichliche frühere Arbeit — die ca. 1885 entstandene Aschenurne für Karl Hillebrand — durchaus übertroffen hat.

Doch wie verteidigten denn die Gefolgsmänner des Künstlers die Symbolik des Entwurfs? Sie begnügten sich entweder mit der Erklärung, daß Aktfiguren, wie Hildebrand sie hier symbolisch verwandte, »schon seit Jahrtausenden gewohnte Erscheinungen bei allen künstlerischen Produktionen gewesen wären«, oder aber sie sprachen den Auftraggebern und Volksvertretern überhaupt jegliches Urteilsrecht darüber ab, welche Gestalt ein Künstler einem Sinnbild geben wolle, denn das sei ausschließlich Sache des Künstlers.

Auch da also hätte das Volk zu schweigen, wo es sich um Sinngestalten handelt, in denen das Volk sich selbst erkennen soll? Und es wäre die ganze Kunstdebatte des Reichstags nichts weiter wie ein geradezu typisches Beispiel für den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den kunstwidrigen Kunstwünschen der sogenannten Mehrheit und dem ihnen notwendig widerstrebenden Kunstwillen der Künstler und der kleinen Gefolgschaft, die sie versteht oder doch gläubig und anspruchslos zu verstehen versucht? Dann müßte der Fall mit der Feststellung der vollkommenen Geschiedenheit der Urteilsebenen von Auftraggeber und Künstler allerdings erledigt sein.

Oder bleibt nicht doch noch die Frage, warum der Künstler sich nicht hat entschließen können, Sinngestalten zu wählen, die derart groben Mißdeutungen enthoben gewesen wären? Was hätte er sich denn dabei vergeben, wenn er gegenständlich konkreter geworden wäre? Hätte er dabei notwendig von den Gesetzen seiner Kunst abweichen müssen? Oder war er von der Wirkungsmacht seiner Schöpfung dermaßen überzeugt, daß er glaubte, selbst die Verständnislosen, von deren breitem Dasein er nur zu gut wußte, würden sie bejahen müssen und sei es auch nur so, wie man das Selbstverständliche bejaht?

Wir kennen keine unmittelbare Äußerung Hildebrands zu dem Urnenentwurf, die auf diese Fragen Antwort gäbe. Aber man kann eine Aussage des Künstlers über die nationalen Denkmäler heranziehen, die nach

der Neugründung des Reiches in großer Zahl entstanden und der neuen politischen Wirklichkeit künstlerischen Ausdruck geben wollten. »Die Ideen«, sagt Hildebrand, die bei diesen nationalen Denkmälern hervortreten, »sind meist speziell-patriotische, modern-politische, und nirgends führt die Erscheinung zu einem allgemein Menschlichen oder gar Poetischen«. Jegliche größere Konkretheit hätte den Künstler also gerade bei einem Entwurfe »modern-politischer« Bestimmung in die Gefahr gebracht, von den höchsten Zielen der Kunst, der Gestaltung des allgemein Menschlichen, der Schöpfung eines Poetischen ins Speziell-Patriotische und Unpoetische abzuirren. Im Speziell-Patriotischen und Modern-Politischen entdeckt Hildebrand keine schöpferische Möglichkeit der künstlerischen Offenbarung eines Allgemein-Menschlichen und Poetischen. Das Speziell-Patriotische, das Modern-Politische war es aber, was die Vorstellungen der Reichstagsredner beherrschte, die Hildebrands Entwurf ablehnten. Und es beherrschte sie rein tatsächlich, vollkommen poesielos. Wenn es dafür eines Beweises noch bedurft hätte, so gaben ihn die Deutungen der Mehrheitsvertreter sehr gründlich. Er konnte gar nicht gründlicher gegeben werden. Was aber den Mehrheitsvertretern vielleicht als poetisch erschienen wäre, also eine Germania etwa, das hätte Hildebrand einerseits als zu speziell-patriotisch, d. h. als bloß stofflich, andrerseits als rein allegorisch, d. h. als auf eine abstrakte Beziehung zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen gegründet erscheinen müssen. Das wahre Poetische besteht in der schöpferischen Überwindung sowohl dieser Abstraktheit wie jener Stofflichkeit. Man brauchte sich aber nur unter den Germaniafiguren der Zeit umzusehen, um Beispiele in Fülle zu haben, wie wenig echt Poetisches in ihnen hat Gestalt werden können.

Man wird also schließen müssen, daß es zwar theoretisch berechtigt erscheinen mochte, wenn die Volksvertreter nach Versinnbildlichungen des Volkes verlangten, die sie unmittelbar als solche hinnehmen konnten. Denn daran wird ja niemand zweifeln wollen, daß Sinnbilder, die bestimmt sind in den Dienst des Volkes zu treten, von diesem auch als solche müssen hingenommen werden können, um ihre Aufgabe zu erfüllen, und daß Sinnbilder ihre Aufgabe erst dann wahrhaft erfüllen, wenn sie fraglos hingenommen, d. h. als vollkommen entsprechend empfunden werden. Theoretisch gesprochen, um es zu wiederholen, mag, ja muß vielleicht das Grundsätzliche des Einwands der Volksvertreter gegen die Symbolik des Entwurfs durchaus als berechtigt erscheinen. Praktisch aber zeigten sich die Volksvertreter in einer solchen Stoffbefangenheit und von einem so vordergründigen Rationalismus beherrscht, daß ihre Einwände trotz aller möglichen theoretischen Berechtigung einfach hin-

fällig werden mußten, weil die Volksvertreter mit der Art ihrer Einwände ihre grundsätzliche Unfähigkeit zum Verständnis nicht nur der Sinnbildlichkeit dieses Entwurfes, sondern der künstlerischen Sinnbildlichkeit überhaupt aufs umfassendste bewiesen haben.

Der Reichstag hat einen künstlerischen Auftrag vergeben wollen, der durch seine Bestimmung zu einer Versinnbildlichung des Volkes aufforderte. Es stellte sich heraus, daß eine Einigung über diese, die doch scheinbar das Nächstliegendste und Selbstverständlichste ist, zwischen der Mehrheit der Volksvertreter und dem Künstler und zwar nicht einem beliebigen, sondern einem der begabtesten seiner Zeit nicht zu erreichen war. Und dies nicht in einer Epoche wachsender Herrschaft der Volksvertretung und des von den gegensätzlichsten Seiten kommenden Bemühens, die Kunst dem Volke nahe zu bringen und in ihm zu verhaften, von sozialistischer Seite vornehmlich mit der Begründung, daß die Kunst lange genug Vorrecht der höheren Klassen gewesen sei, von den Demokraten mit dem Schlagworte »Kunst für Alle«, von nationalistischer Seite in der Hoffnung, daß echte Volksverbundenheit die Kunst von den als immer drohender erkannten Gefahren der Überfremdung und der Zurückgezogenheit auf sich selbst befreien werde.

III.

Nun setze man aber einmal den Fall, daß die Volksvertreter gar nicht gefragt worden wären, ob ihnen die Symbolik des Hildebrandschen Entwurfs passe oder nicht passe, verständlich oder unverständlich sei, daß eine höhere, dazu befugte Macht in Voraussicht des rein negativen Ergebnisses einer parlamentarischen Diskussion einfach entschieden hätte: diese Entwürfe werden ausgeführt. Sie versinnbilden, was sie sollen und sie tun es in einer künstlerisch einwandfreien Form. Solche Entscheidungen haben ja damals durchaus gefällt werden können. Der Kaiser hat es in einer Reihe von Fällen getan. Als freilich in der großen Kunstdebatte des Reichstags im Jahre 1904, die von einer Ausstellungsstreitigkeit ausging und bei einer Diskussion über das Daseinsrecht des Impressionismus endete, die Rede darauf kam, da wurde das von den Rednern sämtlicher Parteien mehr oder minder unverholen als unzulässiger Eingriff in die Freiheit der Kunst gebrandmarkt. Und ein Redner stellte als Ergebnis der Debatte mit besonderer Genugtuung fest, wie sehr sich doch die Reden des Jahres 1904 mit ihrer einmütigen Verteidigung der Freiheit der Kunst über die freiheitsfeindlichen Reichstagsreden des Jahres 1899 erhöben.

Daß man nun aber nicht gleich in dem kaiserlichen Entscheidungsdrange ein spezifisch und ausschließlich wilhelminisches Diktaturgelüste wittere, ein um so verdammungswürdigeres, als es sich hier auf ein Gebiet wage, in dem Diktatur, welcher Art immer, der Beginn der Vernichtung sei! Auf der Kölner Werkbundtagung des Jahres 1914, in der von Künstlern und Laien mit dem Erfolge allgemeiner Ideenverwirrung aufs heftigste um die Frage gestritten wurde, ob die Kunst aus ihrer Zerrissenheit durch die Neuschöpfung von Typen gerettet werden könne oder beim Individuellen bleiben müsse — auf dieser Werkbundtagung hat niemand anders wie Bruno Taut höchst entschieden »eine Diktatur in künstlerischen Dingen« gefordert. »Ich glaube ganz bestimmt nach all den Ansichten, die die Herren . . . geäußert haben, daß darin der einzig mögliche Weg liegt, um das Gute, das Künstlerische durchzusetzen.« Freilich muß für Bruno Taut der Diktator ein Künstler sein, und Taut ist auch bereit gewesen, die Diktatur, etwa auf jeweils drei Jahre, zu befristen. Für die erste Diktaturperiode hat er übrigens vorgeschlagen, van de Velde oder Poelzig zu wählen.

Zweifellos wäre beim Eingriff einer diktatorischen Macht, sei sie nun in den Händen eines Künstlers oder eines Laien gewesen, der Entwurf Hildebrands ausgeführt worden, wenn jene Macht sich für ihn entschieden gehabt hätte. Der Reichstag wäre um einige höchst törichte Reden ärmer geworden, wenn man das ein Ärmerwerden nennen kann, die deutsche Kunst aber um eine gute Leistung reicher. Die Kunst und zwar gute Kunst hätte das Kunstgeschwätz besiegt. Die Erfüllung einer künstlerischen Aufgabe wäre möglich gewesen. Innerhalb der Herrschaftsbereiche jener widersinnigen Reden ist, das dürfte klar geworden sein, die Erfüllung nicht nur dieser, sondern jeder künstlerischen Aufgabe innerlich und äußerlich ein Ding der Unmöglichkeit. Es gibt in jenen Bereichen überhaupt keine echte künstlerische Aufgabe. Sie lassen ihr keinen Raum. Das Kunstwerk, das dennoch in ihnen entstehen sollte, hat zu ihnen nur ein zufälliges Verhältnis. Im Grunde steht es außerhalb ihrer.

Doch denken wir den Fall zu Ende, stellen wir uns vor, die diktatorische Macht, von der Güte des Hildebrandschen Entwurfs als rein künstlerischer Leistung überzeugt, hätte seine Ausführung wirklich durchgesetzt. Die Urnen wären entstanden und in Gebrauch gekommen. Die diktatorische Macht hätte auch weiterhin jegliche Diskussion über den künstlerischen Wert der Urnen untersagt, weil dieser Wert ein für allemal feststehe. Man darf als sicher unterstellen, daß die überwiegende Mehrheit der Volksvertreter mit der Zeit ihre ursprüngliche Abneigung ver-

loren und vergessen, die Urnen wahrscheinlich sogar rein künstlerisch als »sehr schön« bezeichnet hätte. Ein solcher Wandel der Anschauung ist von der neueren Kunstgeschichte hundertfach belegt. Die Mehrheit bedarf zur Anerkennung des künstlerischen Wertes erst einer gewissen Zeit und der in ihr sich einstellenden Gewöhnung. Ein Grund mehr, wie es scheint, den Einsatz einer diktatorischen Macht als möglich und heilsam zu empfinden.

Aber wenn die diktatorische Macht auch, um bei unserem Falle zu bleiben, die Urnen wegen ihres unzweifelhaften Kunstwertes hätte entstehen lassen können, hätte sie damit auch die Zweifel an ihrer Brauchbarkeit niederzuschlagen vermocht? Wir haben ja gehört, daß selbst diejenigen, die den Entwurf Hildebrands verteidigten, von dem praktischen Werte der Urnen nicht überzeugt gewesen sind. Sie sahen sich vielmehr genötigt, den künstlerischen und den praktischen Wert der Urnen voneinander zu trennen. Die Anerkennung des einen blieb mit der Leugnung des anderen verbunden. Das würde aber im Falle der Ausführung der Urnen bedeutet haben, daß man zwar auf Grund diktatorischer Entscheidung künstlerisch anerkennungswürdige Gebilde, aber keine brauchbaren Wahlurnen erhalten hätte. Bei jedem Wahlgange wäre die Anerkenntnis des künstlerischen Wertes mit dem Ärgernis an dem praktischen Unwert in den Krieg gekommen, und zweifellos hätte dabei je und je das Ärgernis gesiegt. Das heißt aber mit anderen Worten: das Kunstwerk wäre in den ihm zugewiesenen Lebensraum niemals ganz eingegangen, es wäre Stück eines ebenso schönen wie unbequemen Überflusses geblieben, es hätte seine Daseinsnotwendigkeit niemals zum vollen Erweise bringen können, die diktatorische Macht, der es sein Dasein verdankte, hätte ihm da nicht helfen können, ihre Entscheidung wäre also im höheren Sinne eine willkürliche gewesen.

Aber sind wir da nicht bei ganz kunstwidrigen Annahmen? Gehört es nicht zum Wesen des Kunstwerks, daß es in den praktischen Lebensraum niemals ganz eingehen kann, weil es, um Kunstwerk zu sein, über ihn erhaben sein muß? Ist die Kunst nicht immer und nur da möglich, wo das Leben auch den Überfluß duldet, ja den Überfluß als Zeichen seiner Fülle und Kraft betrachtet? Den Beweis der Daseinsnotwendigkeit kann es daher für die Kunst niemals in dem Sinne geben, in dem er für die Dinge der reinen Notdurft möglich ist.

Das Alles ist unbestreitbar. Dennoch trifft es auf unseren Fall nicht zu. Die Enthobenheit der Kunst über den praktischen Lebensraum bedeutet nicht, daß sie ihm schlechthin entrückt oder entgegengesetzt sei, ihre Überzwecklichkeit nicht vollkommene Zweckentbundenheit oder Zweck-

feindlichkeit, die Unmöglichkeit, ihr Dasein im Sinne des Notdürftigen als notwendig zu beweisen, nicht, daß sie überhaupt keinen Beweis der Notwendigkeit zu erbringen habe.

Nun wird man ohne weiteres zugeben müssen, daß die Mehrheit der Volksvertreter die Frage des Zweckes der Abstimmungsurnen auf dieselbe Weise ins Auge faßte wie die Frage der Sinnbildlichkeit, nämlich rein stofflich. Sie dachte ausschließlich an die nüchtern praktische Brauchbarkeit und Handgreiflichkeit der Gefäße. Bei einer solchen Einstellung waren diejenigen sicher die folgerichtigsten, die erklärten, sie könnten nicht begreifen, warum überhaupt neue Abstimmungsurnen in Auftrag gegeben werden müßten, die alten täten doch noch gut ihren Dienst, das Geld könne man sparen. Weder bei dieser Sparsamkeit noch bei jener rein auf den handgreiflich praktischen Zweck gerichteten Gesinnung ist die künstlerische Aufgabe, die zur Frage stand, begründbar. Denn am billigsten und für das Abstimmungsverfahren am bequemsten ist schließlich ein solider Topf von hinreichender Größe und mit einem oder zwei Henkeln versehen.

Wird man angesichts solcher Nüchternheit nicht denselben Schluß ziehen müssen wie vorher bei der Frage nach der Sinnbildlichkeit des Entwurfs? Waren diese Volksvertreter überhaupt imstande, über das Zweckvolle oder Zweckwidrige an einem Kunstwerk zu urteilen? Doch diesmal schlossen sich selbst die Verteidiger des Entwurfs dem Urteil der Mehrheit an. In der Tat, die Form, die Hildebrand der Urne hat geben wollen, läßt die Illusion der Angreifbarkeit und der Beweglichkeit nur für den abhebbaren Deckel zu. Sonst aber geht sie geradezu darauf aus, die Urne als ein in sich selbst ruhendes Gebilde erscheinen zu lassen. Der praktische Zweck, dem es dienen soll, gelangt nicht zum Ausdruck, er ist nicht als bildendes Moment in die Form eingegangen. Die Form soll vielmehr als schlechthin erhaben über den Zweck erscheinen. Deshalb ist die Urne auch auf einen isolierenden und gleichsam verabsolutierenden Sockel gestellt. Die Form vergibt sich nicht an den Zweck, sie will, daß der Zweck vor ihr und durch sie beiläufig werde, daß er als das Stoffliche erscheine, das die Kunst überwinden muß, wenn anders sie reine Kunst sein will. Diesen Feststellungen widerspricht keineswegs, daß wegen der unten spitz zulaufenden Formen die Illusion der Abnehmbarkeit der Urne an sich wohl vorhanden ist. Aber diese Illusion der Abnehmbarkeit hat im Verhältnis zum Zwecke der Tragbarkeit, der nicht ausgedrückt ist, rein zufälligen Charakter. Mit anderen Worten: wenn ich die Urne abhebe, beraube ich sie nur ihres Sockels, ich tue etwas mit ihr, was ihrer Form widerstreitet, diese Urne will nicht getragen werden.

Sie widerstrebt der Entfernung von ihrem Sockel, der sie, um Hildebrands eigenes Wort zu gebrauchen, monumentalisiert, d. h. zu einem Denkmal macht, beinahe ebenso wie die Figur eines wirklichen Denkmals. Hebt man aber die Urne dennoch von ihrem Sockel, so wird sie bei den Figuren angegriffen werden müssen. Man müßte dabei nicht nur übersehen, daß die Figuren, eng an das Rund der Urne gepreßt, sich einem Zugriff keineswegs darbieten, sondern man müßte auch — und das ist sehr viel schwerwiegender — vergessen, daß die Figuren Sinngestalten des Volkes sein sollen. Das aber hieße ebenso form- wie sinnwidrig verfahren, die Würde des Sinnbilds ständig verletzen. So daß sich am Ende ein völlige Verkehrung der Absichten des Künstlers ergäbe: bestrebt gewesen, die Urne über die nüchternen und sinnbildlosen, die unpoetischen Bereiche der rein praktischen Zwecklichkeit vermöge der versinnbildenden, poetischen Kraft der künstlerischen Form hinauszuheben, hätte der Künstler als Ergebnis dieser Absicht zulassen müssen, daß das also über den praktischen Lebensraum Hinausgehobene in diesem, für den es ja doch bestimmt blieb, dem schlechthin formlosen Zugriff und damit der dauernden Verletzung der Würde seiner Sinnbildlichkeit ausgesetzt gewesen wäre. Das kam aber unzweifelhaft daher, daß der Künstler sich über den Zweck mit derjenigen Freiheit hinweggesetzt hatte, von der er glaubte, daß sie zum Wesen des Künstlerischen unabdingbar zugehöre, ja die vornehmste Voraussetzung des künstlerischen Schaffens ausmache. Die Folge davon war, daß weder der Zweck noch die sinnbildliche Vorstellung, welcher der Künstler Gestalt geben wollte, zu entsprechendem objektivem Ausdruck kamen, daß eine subjektive Lösung entstand, die dem Zweck soviel abrechtete, wie sie glaubte, daß ihm abgerechtet werden dürfe und müsse, und in der die sinnbildliche Vorstellung im Grunde zu einem bloßen Schmuckmotiv wurde. Die Aufgabe, die gestellt war, ist also vom Künstler objektiv nicht gelöst worden. Die diktatorische Macht, die dem Meinungsstreit um den Entwurf durch einfache Entscheidung ein Ende gesetzt hätte, hätte daher willkürlich entschieden.

IV.

Allein, so wie wir sie zuletzt annahmen, war die Lage objektiv nicht. Der Auftrag hatte ja gar nicht gelautet, daß Abstimmungsurnen für die Wahlgänge des Reichstages zu entwerfen seien und nichts weiter, sondern diese Abstimmungsurnen sollten zugleich und sogar zuvörderst auf der Pariser Weltausstellung das deutsche Kunstgewerbe vertreten. Der Zweck

war also schon von der Seite des Auftraggebers her geteilt worden und zwar in einer Weise, die der bestehenden Lage der Kunst und der herrschenden Auffassung von ihrem Wesen und ihrer Bestimmung zuinnerst entsprach. Denn genau so wie Hildebrand den Zweck um des rein künstlerischen Zieles willen relativierte, genau so tat es der Auftraggeber durch die Ausstellungsbestimmung des Werkes. Wie beschränkt immer der Blick der Volksvertreter gewesen sein möge, darin hatten doch einige sehr klar gesehen, daß die Ausstellungsbestimmung das Werk in eine Freiheit stellte, die es an seinem endgültigen Orte nicht mehr haben würde. Ein Kunstwerk, das von vornherein für eine Ausstellung berechnet ist (auf dieser sogar eine repräsentative Rolle spielen soll), braucht in der Tat auf keinen anderen Zweck ausgerichtet zu werden wie auf den, reiner Schaugegenstand zu sein, d. h. aber es ist schlechthin frei. Es soll auf der Ausstellung wie im Museum Gegenstand der rein ästhetischen Würdigung sein. Ganz auf sich selbst gestellt, ist es dort aus jedem Lebenszusammenhange, der mit irgendeiner Zweckforderung herantreten könnte, radikal gelöst.

Es wird sich nun kaum entscheiden lassen, inwieweit Hildebrand durch die spezielle Ausstellungsbestimmung seines Werkes bewußt beeinflußt worden ist. Wenn es geschah, dann sind bei einem so ernsten Künstler wie Hildebrand zum Unterschiede von sehr vielen seiner Zeitgenossen alle gleichsam schielenden Absichten grundsätzlich auszuschließen. Aber der Grad der bewußten Beeinflussung ist am Ende auch gleichgültig. Denn hat Hildebrand nicht selbst erklärt, daß er, auf ein Kunstwerk im höheren monumentalen Sinne hinzielend, in erster Linie einen selbstwertigen Schaugegenstand habe schaffen wollen? Und diese Absicht war — das ist entscheidend — seiner Meinung nach in Reinheit nur mit der Lösung des Werkes aus seinem praktischen Bestimmungsraume durchzuführen. Infolgedessen konnte und mußte sich seine gestalterische Absicht mit der Aufgabe der Ausstellung und des ihr gleichgearteten Museums begegnen, Stätten der rein ästhetischen Würdigungsmöglichkeit zu schaffen, an denen Kunst »an sich« aufgenommen werden kann. Tatsächlich hat also Hildebrand die Urnen mehr für die Ausstellung als für den Deutschen Reichstag gearbeitet. Denn sie gehören ihrer inneren Tendenz nach an Stätten der rein ästhetischen Würdigungsmöglichkeit.

Vergegenwärtigt man sich nun aber diese Tendenz ihrem ganzen Umfange und Anspruche nach, so wird nicht erkenntlich, wie der Künstler überhaupt eine Aufgabe übernehmen kann, die er sich nicht selbst gestellt hat. Denn nur er ist mit den Gesetzen und den Möglichkeiten des Künstlerischen so vertraut, daß er allein Aufgaben wird stellen können, die von

keinem außerästhetischen Zwecke beherrscht werden. Und solche, ja wenn irgend möglich, ausschließlich solche Aufgaben zu erfüllen, muß sein höchstes Ziel sein.

Die Geschichte der modernen Kunstausstellungen, die wie die des modernen Museums im späteren 18. Jahrhundert beginnt, ist denn auch ein einziger Beweis für das wachsende Streben der Künstler nach der selbstgestellten Aufgabe. Dieses Streben ist die natürliche Folge der Autonomie-Erklärung der Kunst. Es hat im Laufe des 19. Jahrhunderts vielen Widerständen begegnen müssen. Aber es hat sich wieder und wieder durchgesetzt. Und zumal seit dem Ende des 19. Jahrhunderts schien es ganz auf die freie Bahn zu kommen. Äußeres Kennzeichen dafür wurde das unheimliche Wachstum der Kunstausstellungen. Sie füllten sich alle mit Werken, die grundsätzlich den Anspruch der selbstgestellten Aufgabe erhoben. Es war zwar nicht zu übersehen, daß zuweilen unter den Künstlern, zumal unter den Malern, eine Motivenjagd sondergleichen eingesetzt hatte, die vor keinem Kontinente und keiner Erscheinung Halt machte. Aber obwohl dieser Stoffhunger verdächtig hätte werden müssen, hielt man doch an dem Ideal der selbstgestellten Aufgabe fest. War dieser doch selbst schon in ihren Keim- und Werdezuständen eine Schätzung zuteil geworden, von der frühere Jahrhunderte kaum einen Begriff gehabt hatten. Skizzen, Vorstudien, das im ersten Einfall Hingeworfene begannen fast wie das Vollendete selbst bewertet zu werden, weil man in jenen womöglich noch mehr als in diesem die Äußerung des Genius in ihrer reinsten Unmittelbarkeit und freiesten Unbedingtheit vor Augen zu haben glaubte. Man meinte da gleichsam auf die Genialität an sich zu stoßen, also auf das denkbar Höchste.

Alle diese Tatsachen sind nur geeignet, die Annahme zu bekräftigen, daß nach der sich für zureichend haltenden Anschauung der Zeit der Ort, an dem die Hildebrandschen Urnen sich wahrhaft und in ihrem wirklichen Wesen zu beweisen vermochten, im Grunde überhaupt niemals die Stätte ihrer praktischen Bestimmung, der Reichstag, sondern nur die Stätte ihrer rein künstlerischen Würdigungsmöglichkeit, die Ausstellung oder das Museum, hat sein können. Denn jene ist, von der Kunst her gesehen, durch ihr Wesen immer irgend unlauter und nur diese als von jeglichem Zweckeinspruche frei wahrhaft kunstgemäß. Erst ein Werk und nur ein Werk, das sich an dieser bewährt, hat sich überhaupt bewährt. Die Ausstellungs- und Museumswürdigkeit (diese Würde in der ganzen Bedeutung genommen, in der sie genommen werden kann und muß) ist der höchste Ausweis für ein Kunstwerk geworden. Am ehesten und reinsten wird sie zweifellos dann erreicht, wenn der Künstler sich seine Aufgabe selbst stellt. Von diesen

Anschauungshintergründen her ist Cézannes Wort zu verstehen, daß er es als das höchste Ziel seines Lebens betrachte, Werke für den Louvre zu schaffen. Das Museum und die Ausstellung sind Symbol für die Autonomie, die vollkommene Zweckefreiheit der Kunst und des gemäßen, d. h. eines rein ästhetischen Verhaltens zu ihr.

Aber haben dann nicht auch die Anschauung und die Bewertung der Kunst, auf die sich Ausstellung und Museum gründen, streng genommen, dahin führen müssen, daß man, wie einer der Volksvertreter im Reichstage bemerkte, »malen, bauen und hauen lassen müsse, was und wie es irgendeinem Künstler beliebt«, oder damit rechnen, daß einem der Künstler »die Sache vor die Füße werfen« werde? Denn wie die Kunstausstellung Ausdruck des wachsenden Strebens der Kunst zur selbstgestellten Aufgabe geworden war, so auch Ausdruck der Entmächtigung der Laien-Auftraggeberschaft, deren breites Dasein die Kunst der früheren Jahrhunderte getragen hatte. Durch die Kunstausstellung, die das Kunstleben des 19. Jahrhunderts wie nichts anderes bezeichnet, ist die Auftraggeberschaft grundsätzlich durch eine reine Aufnehmerschaft ersetzt worden, durch das von den Künstlern in Einem so gesuchte und gehaßte Publikum. Die naturnotwendige Folge dieses Ersatzes mußte ein Anschwellen des bloßen Urteilens, Redens, Schwätzens über die Kunst werden, und es trat alsbald in einem so ungeheuerlichen Umfange ein, wie wir es aus keinem der früheren Jahrhunderte kennen. Daß dabei ein Urteil das andere wenn nicht gerade systematisch, so doch oft genug aufhob, konnte nicht weiter verwundern. Denn »der Geschmack ist ja verschieden, und es kann über ihn gestritten werden«, war die feste Überzeugung auch der Reichstagsredner. Manchmal mochte es scheinen, der Geschmack sei nur dazu da, damit über ihn gestritten werden könne. Das heißt, es hatte sich der Glaube an die überindividuelle Begründbarkeit und Gegründetheit der Kunst mehr und mehr verloren und notwendig verlieren müssen, seit die Kunstanschauung, wie es seit dem späteren 18. Jahrhundert der Fall war, in dem Glauben an die Autonomie der Kunst das Ästhetische verabsolutierte. Dieses ist und bleibt allerdings ein Individuelles, ja es ist der höchste Ausdruck und das mächtigste Sinnbild des Individuellen, das zu begreifen den Sinn für Nuancen voraussetzt, jener Nuancen des Formseins, deren Erlebnis für Nietzsche dem Erlebnis des Schaffensrausches selbst gleichkommt, die für Verlaine die wahren Mittler der Kunstträume sind und ohne die es keinen echten künstlerischen Wert gibt. Wann immer aber das Ästhetische als solches vor Mächte hingestellt wird, deren eigene Verfassung die Stufe des Individuellen nicht erreicht, vor die sogenannte Mehrheit also oder das Publikum, da werden unabänderlich wie zwischen Formlosigkeit und Form Un-

verständnis und Feindschaft zwischen dem Einen und dem Anderen gesetzt sein, wenn jene Mächte den Anspruch des vollkommenen Begreifens des ästhetischen Phänomens in seiner Individualität erheben. Das aber pflegen sie in einem Zeitalter allgemeiner Aufgeklärtheit zu tun, und die Öffentlichkeit der Kunstausstellungen, der Museen fordert sie zu diesem Anspruche unentwegt auf.

So natürlich und sogar notwendig von den Tendenzen der modernen Kunst her die Einrichtung der Kunstausstellung als eines Ortes rein ästhetischer Würdigungsmöglichkeit erscheint, so problematisch bleibt sie nun aber doch durch ihre uneingeschränkte Öffentlichkeit. Denn diese rechtfertigt, ja schafft das Publikum, das als gesamtes doch wieder von jedem einzelnen der ausgestellten Werke durch dessen Wesen grundsätzlich verneint wird. Als eines der ersten deutschen Museen, das Berliner Alte Museum von Schinkel, seiner Vollendung entgegenging, erhob sich die Frage, welche Widmungsinschrift man dem neuen Gebäude geben sollte. Es wurden viele Vorschläge gemacht, man konnte sich lange nicht einigen. Der Vorschlag aber, den neuen Tempel der Kunst »dem kunstliebenden Publikum« zu widmen, wurde ohne weiteres abgewiesen. Denn das sei »ein zu unbestimmter Begriff«. Man empfand also noch die Spannung zwischen dem Sinn des Museums, wie er durch die in ihm vereinigten Werke bestimmt wird, und der Tatsache seiner allgemeinen Öffentlichkeit, und man sträubte sich noch, dieser ein Urteilsrecht über Werte zuzugestehen, deren Wesen ihr notwendig verborgen bleiben muß. Andererseits war die Hinwendung an die Öffentlichkeit unvermeidbar. Sie hat, wenn noch nicht in den Anfängen, so doch im Laufe des 19. Jahrhunderts Ausdruck für die Tatsache sein sollen, daß die Kunst dem Volke gehöre. In Deutschland hat sich diese Anschauung, wie die Geschichte der Inschrift des Berliner Museums oder Äußerungen König Ludwigs über die Bestimmung »seiner« Glyptothek beweisen, erst später durchgesetzt als in Frankreich, wo sie durch die Revolution eingeführt wurde, die ja auch zuerst den Begriff des künstlerischen »Nationaleigentums« geprägt hat. Sodann aber lag die Hinwendung an die Öffentlichkeit in dem neuen Absolutheitsanspruch der Kunst begründet, der kein geringerer sein wollte als der der Religion oder der des Staates, ja sich alsbald über beide anderen hoch hinaushob. Daß er den religiösen Absolutheitsanspruch überwand, beweist eindringlich genug das nahezu vollkommene Zurücktreten der religiösen Kunst im 19. Jahrhundert. Der Anspruch des Staates aber wurde mehr und mehr als dem Anspruche der Kunst radikal entgegengesetzt, ja feindlich empfunden. Daher »müssen wir«, schrieb Moeller van den Bruck im Jahre 1909, aber es gilt auch schon für die voraufgegangenen Jahrzehnte, »die Über-

zeugung allgemein machen, daß dort, wo sich Gegensätze zwischen Volk und Kunst ergeben, bedingungslos der Künstler im Recht ist, und Staat oder Fürst bedingungslos im Unrecht, weil Staat und Fürst heute in Deutschland grundsätzlich nicht wissen, was Kunst ist«. Es war auch den Museen und Ausstellungen, die ihr Dasein dem in diesem Satze so stark zum Ausdruck kommenden neuen Absolutheitsanspruch der Kunst ihr Dasein verdanken, trotz ihrer allgemeinen Öffentlichkeit nicht gelungen, dem Volke ein echtes Verständnis für die Kunst zu eröffnen. Es hat ihnen ihrem ganzen Wesen nach auch niemals gelingen können. Sie waren trotz ihrer allgemeinen Öffentlichkeit in Wahrheit immer nur Einzelnen und kleinen Gemeinden Aufnahmefähiger erschlossen.

V.

Nichts wäre aber irrtümlicher, als in der Forderung Moeller van den Brucks die unumschränkteste und ganz allgemeingültige Rechtfertigung der künstlerischen Autarkie sehen zu wollen. Diese Rechtfertigung ist durchaus zeitbedingt und sie bezeichnet allein das Lebensgesetz, das der Kunst gegeben war, und zwar auf Gedeih und Verderb gegeben, seit sie sich von den lebenspendenden Mächten der Religion und des absolutistischen Staates hatte lösen müssen, selber eine Religion, die individualistisch-ästhetische, hatte stiften wollen. Diese Lösung ist keine reine Willkür, sondern Schicksal gewesen, ein Schicksal, das in seinen Endauswirkungen verhängnisvoll geworden, das aber mit seinem Einsatz schlechthin unaufhaltsam gewesen ist. Zu seinen Endauswirkungen gehört die abstrakte Kunst. Sie ist keineswegs ganz von ungefähr entstanden, sondern das lang vorbereitete Ergebnis von Anschauungen, die um der Autonomie der Kunst willen die vom Künstler selbst gestellte Aufgabe für das erstrebenswerteste gestalterische Ziel halten durften, um der Reinheit der Kunst willen eine Zweckverhaftung der Kunst als wider deren Würde gehend ansehen mußten und die, wie sie die Zwecke abwehrten, die Gegenständlichkeiten, die in den darstellenden Künsten Bild werden sollten, eher fürchteten als suchten, für gleichgültig erklärten, auf ein Mindestmaß an stofflichen Assoziationsmöglichkeiten zu bringen bemüht waren, ja am liebsten ganz ausgeschaltet hätten. Es ist dann in der abstrakten Kunst geschehen. In ihr sollen »Subjekt und Bild, Konzeption und Verwirklichung nicht mehr durch den eingeschobenen Vergleich mit einem bestimmten Motiv zerspalten« werden, weil nur durch die Vermeidung des zerspaltenden Vergleichs errichtet werden kann, was erstrebt wird: »die uneingeschränkte Diktatur des isolierten Bildformalen« (Carl Einstein). Man wird zugeben

müssen, daß erst mit einer solchen Diktatur die vollkommene Zweckefreiheit und Autonomie der Kunst erreicht ist oder sagen wir gleich wertend: die radikale Zweck- und damit Sinnentleerung, zugleich aber auch die restlose Abgeschnittenheit der Kunst von Aufgabestellungen, die aus Bereichen außerhalb ihrer abstrakten, inzüchtigen Formproblematik kommen könnten. Das ist aber, um es zu wiederholen, nur das Endergebnis einer lang vorbereiteten Entwicklung, dessen Eintrittsmöglichkeit übrigens bereits der vielahnende Herder in einigen Sätzen seiner »Plastik« vorausgesehen hat.

Die Furcht vor dem Zwecke, die Scheu vor der Gegenständlichkeit, mit der die besten Künstler des 19. Jahrhunderts gerungen haben, können von der Kunst her mit dem Streben nach Autonomie erklärt werden. Aber sie haben natürlich auch ihre vorkünstlerischen Ursachen. Und die entscheidenste ist, daß das vorkünstlerische Leben mehr und mehr aller der Kräfte verlustig gegangen war, deren Dasein die unerläßliche Voraussetzung für das Gedeihen der Kunst bildet: der ewigenden Kräfte. Seit der Erschütterung der Religionen und der mit ihnen verbundenen staatlichen Herrschaftsformen war keine Gewalt mehr da, die durch ihr Wesen überindividuelle Macht hätte beanspruchen dürfen, und aller ewigende Wille war schicksalhaft auf die Kraft des vereinzelten Individuums übergegangen. Dem Individuum gegenüber wurde ebenso schicksalhaft die Masse sichtbar, die in Fron oder Lust am puren Dasein aufgeht, für alle Ewigungen stumpf, zur Stillung der bloßen Lebensbegierde je und je entschlossen ist. Zwischen den Individuen, die wirklich solche waren, und der Masse stand die Menge der Halbgebildeten, deren Namen insofern nicht zutreffend ist, als sie es sind, die die selbstbewußtesten Totalansprüche zu stellen pflegen. Sie sind mit den »Idealen« so rasch bei der Hand, wie sie den wirklichen Ewigungen fern bleiben. In dieser vordergründigen, nutzgierigen, verzerrten Welt der Halbgebildeten und der Massen konnte die Kunst keinen echten Ort mehr finden außer im Individuum. Jene Welt ist die der reinen Notdurft, der falschen Idealisierung. So ist sie auch nicht imstande, echte Zwecke zu setzen, d. h. Zwecke, die der Ausdruck eines über das bloße Dasein hinauszielenden Sinnwillens sind, an dem eine Gemeinschaft ihre Lebensbestimmtheit erkennt. Da der Welt des 19. Jahrhunderts die Möglichkeit und die Kraft der Setzung solcher Zwecke fehlte, so war es nur natürlich, daß die Kunst, die als solche durch ihren Absolutheitsanspruch in eine mit Religionen streitende Rolle gekommen war, von allen Zweckforderungen zurückscheute, die aus jener Welt kamen.

Und die Überzahl der besten unter den bildenden Künstlern verschloß sich dann auch dem neuen Lebenswillen, der zur Stiftung des Reiches

führte. Sie sahen darin einen rein machtpolitischen Akt, nichts weiter, vor allem nicht die Tatsache, daß hier der Rahmen für eine Daseinsordnung geschaffen wurde, die durch ein einiges Volk erfüllt wieder zu einem überindividuellen, echte Zwecksetzungen ermöglichenden Sinnträger werden und daher auch eine neue Lebensbeziehung zwischen Kunst und Volk eröffnen konnte. Wie Moritz von Schwind dachten die meisten: »Für das berühmte Deutsche Reich kann ich mich gar nicht erwärmen. Sieht mehr einer Kaserne gleich als einem Kultur-Reich.« Und wenn es nicht die harte Zucht des Soldatischen war, die den »freien« Künstlern den Zugang zur neuen Daseinsordnung verschloß, so tat es jener Patriotismus, dessen Wesen oder vielmehr Unwesen der herrschenden »Halbbildung« entsprach. Ihn hatte Hildebrand im Auge, als er das Speziell-Patriotische, das Modern-Politische als unpoetisch und damit als kunstwidrig von sich wies. Überdies konnten die Künstler mit nur zu gutem Recht darauf hinweisen, daß die meisten jener Patrioten, die so laut nach einer deutschen Kunst riefen, neue deutsche Kunst, wenn sie wirklich erschien, gar nicht erkannten. In diesem Zusammenhange ist es lehrreich, an den Brief zu erinnern, den kein geringerer als Hans Thoma nach dem Tode Max Regers an dessen Frau schrieb und in dem er erzählt, wie er die Kunst Regers kennenlernte, lange ehe er noch den Künstler persönlich kannte. »Ich las damals in einem Münchener Blatte von der Entrüstung, die entstanden sei bei einer Aufführung Regerscher Musik (op. 90), die sich sogar bis zur Darbringung einer Katzenmusik gesteigert habe; aus diesem Umstande ahnte ich, schloß ich und sagte es auch, daß ich nicht daran zweifle, daß hier wieder einmal ein großer Künstler, ein echt Deutscher seinen Einzug gehalten. Denn ich kenne meine Deutschen und weiß, daß ihnen deutsches Wesen, wo es in seiner Tiefe sich äußert, im Anfang seines Erscheinens ganz fremd, ja sogar verhaßt ist.«

Erst wenn man sich dies Alles vergegenwärtigt, begreift man die Zwangsläufigkeit, mit der die echte Kunst auf sich selbst gewiesen war. Sie mußte glauben von außen kein Heil erwarten zu dürfen, das ihr am Ende doch nur von außen kommen konnte. Denn immer ist es die Mächtigkeit des vorkünstlerischen Lebens, seine Kraft der echten Zweckesetzung und das heißt der Aufgabenstellung, die die Kunst trägt. Und so werden wir denn, zu unserem Ausgange zurückkehrend, der die Daseinsproblematik der modernen Kunst an einem konkreten Beispiele hat aufzeigen wollen, schließen müssen, daß die künstlerische Aufgabe, die der Reichstag hat stellen wollen, der gemäßen Lebensvoraussetzungen ermangelte. Nicht daß man eine Abstimmungsurne für die Vertreter des Volkes an sich als eine kunstunwürdige Aufgabe bezeichnen müßte. An sich war es sehr

wohl eine kunstwürdige Aufgabe, aber sie war es im leeren Raume. Denn erst dann, wenn das Abstimmungsverfahren selbst eine bestimmte Feierlichkeit gehabt hätte, an deren Würde seine Bedeutung ahnbar geworden wäre, erst dann also, wenn schon das vorkünstlerische Leben von dem Sinn des Aktes ergriffen, den es vollzieht, den Akt selbst über das bloße Praktizieren eines technischen Vorgangs erhoben hätte — und das wird um so unbewußter geschehen können, je sinnfähiger das Ganze des vorkünstlerischen Lebens ist —, erst dann wäre die Aufgabe nicht mehr in einem leeren Raume gestanden, und ein Streit über die Zweckfrage hätte sich wenigstens in der Weise, wie ihn der Reichstag anzettelte, gar nicht erheben können. Denn der Künstler hätte von sich aus gar nicht darüber sinnen brauchen, wie die gestellte Aufgabe, um sie überhaupt kunstwürdig zu machen, aus den Bereichen der reinen Praktizität herausgehoben werden könne. Diese Sorge hätte ihm schon das vorkünstlerische Leben abgenommen. So aber, formlos und rein technisch, wie sich der vorkünstlerische Vorgang darbot, dem die Aufgabe galt, mußte die Lösung des Künstlers unverständlich, subjektiv, rein künstlich erscheinen, und die Entscheidung für den Entwurf durch eine diktatorische Macht wäre im höheren Begriffe eine willkürliche geblieben. Deswegen hätte auch das vollendete Kunstwerk die rückwirkende Macht niemals haben können, die man ihm vielleicht zuschreiben möchte: daß es nämlich durch die Würde, die Schönheit seiner Form den formlosen und rein technischen Vorgang, in dessen Dienst es treten sollte, wenn vielleicht auch nur allmählich zu einer Form hingezwungen und gebildet hätte, die der künstlerischen Form gemäß gewesen wäre. Diese bildende Macht hat die Kunst über das Individuum hinaus immer nur dann, wenn das vorkünstlerische Leben selbst von sich aus von dem Drange nach Ewigungen erfüllt ist. Er bildet die Voraussetzung für die echte Aufnahme des Kunstwerks, und sein Dasein ist entscheidender als etwa der Versuch der möglichst weitgreifenden Erziehung möglichst Vieler zum echten Urteil über Kunst in ihrem reinen Kunstsein. Dieser Erziehungswille hat seine unüberschreitbaren Grenzen an den Begabungen.

Während das 19. Jahrhundert nach einem Worte Jacob Burckhardts die Ewigungen durch die Zeitungen ersetzte, leben wir heute in einer Zeit neuen Ewigungswillens. Mächtigstes Symbol dafür ist der neue Glaube an das Volk. Es gilt, diesen Glauben von Allem zu läutern, was ihn von seiten des formlosen Massenwahns ebenso wie von seiten des individualistisch-imperialistischen »Patriotismus« in Gefahr bringt. Auf das Volk richtete sich die große Erwartung Moeller van den Brucks, wenn er nach jenen oben angeführten Sätzen über den zu seiner Zeit herrschenden Gegen-

satz zwischen Volk und Künstler, der alles Recht auf die Seite der Künstler bringt, fortfährt (in einem wenig bekannten, »Der Mäzenat der Nation« betitelten Aufsatze der Zeitschrift »Werdandi« — 1909): »Wir werden die erstaunliche und doch so natürliche Erfahrung machen, daß das Volk, die eigentliche Nation, ein großes Kunstwerk, und wäre es das kühnste, wenn es nur aus dem eigenen volklichen Sein geschöpft ist, sofort verstehen und aufnehmen wird, während nur die Gebildeten sich dagegen sperren werden, weil sie die Kunst nicht nach dem natürlichen Gefühl, sondern nach dem traditionellen Kanon zu beurteilen pflegen. Im Grunde leiden wir ja doch nur an der Mißerziehung, die das deutsche Volk in den letzten Menschenaltern durch den Klassizismus erfahren hat und die es nun unfähig macht, den eigenen Nationalismus zu erfassen. Die Erlösung im letzten Sinne kann deshalb auch nur aus dem Innern kommen, aus einer neuen Erziehung. An ihr arbeiten wir heute in Deutschland.«

Von der Fortsetzung dieser Arbeit, die die Gegenwart übernommen hat, wird Alles abhängen. Sie wird auch erst den Begriff des Volkes zur vollen Wirklichkeit bringen können. Noch ist die Lage freilich nicht so, daß es nicht notwendig wäre, sich die Problematik der künstlerischen Aufgabe zu vergegenwärtigen, wie sie uns durch das 19. Jahrhundert überkommen ist. Denn noch ist fast unser ganzes Kunstleben mitsamt der Überzahl der Kunstanschauungen, die im Schwange sind, von dem verflossenen Jahrhundert abhängig, abhängiger als die meisten wissen. Die Erneuerung kann aber nicht durch die Radikallösungen geschehen wie etwa die, daß man nun Museen und Ausstellungen einfach abschaffe. Das Neue wird in mählichem Wachstum neben dem Erbe entstehen, und indem es wächst, wird es zugleich die Kraft und die Reichweite seiner Überwindungs- und Wandlungsfähigkeit zeigen.

Notizen.

Carl Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934.

In jeder Wissenschaft gibt es neben Zeiten ruhigen Fortschreitens solche des Umbruchs, in denen die Grundlagen fragwürdig werden, ein allgemeines Gefühl der Unsicherheit Platz greift. In einer solchen Periode befindet sich die deutsche Rechtswissenschaft schon seit geraumer Zeit. Lange freilich verkannte man den eigentlichen Grund der Unsicherheit; man suchte ihn lediglich im Methodologischen und wagte nicht, ihn im Metaphysischen zu sehen. Heute ist es allen deutlich, daß auch die Rechtswissenschaft von der geistigen Wende unserer Zeit ergriffen ist, daß eine neue Staats- und Rechtsgesinnung ihren Einfluß auf das juristische Denken geltend macht. In dieser Lage bedeutet die Schrift von C. Schmitt den hochbedeutsamen Versuch einer Selbstbesinnung, einer Aufdeckung der letzten Voraussetzungen, auf denen jeweils alle rechtswissenschaftliche Bemühung beruht. Auch wer etwa glaubt, ihr nicht in allem folgen zu können, wird diese Schrift doch als einen Markstein auf dem Wege zu der Rechtswissenschaft ansehen müssen, von der auf diesen Blättern wiederholt die Rede war. Mir ist aus den letzten beiden Jahren jedenfalls keine Schrift bekannt, in der die geistige Bewegung, die heute überall in der deutschen Rechtswissenschaft zu spüren ist, in so prägnanter Weise Ausdruck fände, wie die vorliegende. Niemand kann an ihr vorbeigehen, der diese geistige Bewegung kennenlernen oder selbst in ihr weiterwirken will.

Schmitts Grundthese ist einfach. Jeder Jurist, meint er, faßt das Recht entweder als eine Norm oder als Entscheidung oder als eine konkrete Ordnung und Gestaltung auf. Danach bestimmt sich dann die Art seines rechtswissenschaftlichen Denkens. Es ist entweder normatives oder dezisionistisches oder ein »konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken«. Heute kehrt die deutsche Rechtswissenschaft zu der letzten Denkart zurück, nachdem diese durch die Jahrhunderte des rationalen Naturrechts und dann durch das Jahrhundert des Positivismus immer weiter zurückgedrängt, wenn auch in Deutschland nie ganz vernichtet worden war.

Der Normativist verlangt, daß das Gesetz und nicht ein Mensch herrsche. Die scheinbare Überlegenheit seiner Stellung beruht auf der Erhabenheit der Norm über Willkür und Zufälligkeiten, über den Wechsel der besonderen Lage und des besonderen Willens der Menschen. Die Norm ist »objektiv«, sie dient einer unpersönlichen Gerechtigkeit, während jede Entscheidung persönlich, eine konkrete Ordnung aber überpersönlich ist. Ein folgerichtiges normatives Denken kann den König, den Führer, den Richter immer nur als Vollstrecker einer Norm betrachten; es vernichtet damit ihren wirklichen Rang, ihre Würde, erniedrigt sie zu bloßen Funktionären. Politisch dient es damit dem Liberalismus, der die lex gegen den rex, die »Sicherheit« des Gesetzes gegen die »Willkür« politischer Entscheidung und Gestaltung ausspielt. Aber: »Ein Gesetz kann sich nicht selber anwenden, handhaben oder vollstrecken.« Es bedarf dazu der Menschen, die vor aller Normsetzung schon in einem lebendigen Rangverhältnis, einer konkreten Ordnung stehen müssen. Hier zeigt sich die Grenze alles Normativismus. Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, darauf hinzuweisen, daß schon Hegel dieselbe Überlegung angestellt hat. Es sei neuerdings die Ansicht aufgestellt, führt er einmal aus, daß die Konstitution, also die normative Verfassung, sich selbst trage. Aber die Unrichtigkeit dieser Ansicht ergebe sich schon daraus, daß die Gesetze von Richtern als von lebendigen Menschen angewendet werden müßten. »Denn das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschend machen; diese Betätigung ist ein Konkretes.« (Religions-Phil. I, S. 310, Lasson.)

Verabsolutiert der Normativist die Regel, so der Dezisionist die Entscheidung. Die letzte Quelle alles Rechts erblickt er in dem Entscheid einer Macht, die ihrerseits nicht schon durch eine vorhergehende Norm oder durch eine konkrete Ordnung, in der sie steht, legitimiert ist. Diese Entscheidung gilt dem Dezisionisten als absoluter Anfang; sie schafft allererst Recht, indem sie einen bis dahin bestehenden Zustand der Unordnung beendet. Als den Hauptvertreter dieses Entscheidungsdenkens will Schmitt Hobbes betrachtet wissen. Aber auch in der modernen Jurisprudenz spürt er seinen Auswirkungen nach, die vor allem dort sichtbar werden, wo die Neigung des Rechtsunterrichts vorherrscht, alle Rechtsfragen unter dem Gesichtspunkt der zu treffenden Entscheidung, der Beendigung eines Konflikts, einer bestehenden Unordnung zu betrachten.

Besonders aufschlußreich ist Schmitts Kennzeichnung des juristischen Positivismus als einer Verbindung von normativem und Gesetzesdenken. Schmitt sieht in ihm im Gegensatz zu den von ihm herausgestellten drei Grundtypen »keinen selbständigen und daher auch keinen ewigen Typus rechtswissenschaftlichen Denkens«; er will ihn vielmehr ausschließlich aus der geistesgeschichtlichen und soziologischen Lage des 19. Jahrhunderts erklären. Dieser Positivismus ist, bei aller Verwandtschaft mit dem philosophischen Positivismus Comtes und dem gleichzeitigen Positivismus der Naturwissenschaften, in erster Linie doch die Rechtsanschauung des politisch saturierten Bürgertums, das vor allem

Rechtssicherheit, Berechenbarkeit und Festigkeit der Rechtsordnung erstrebte. Diese fand man in der starren »Positivität«, einer möglichst engen Bindung an den Wortsinn der Gesetze. Alle Erwägungen, die über den reinen Gesetzesinhalt hinausgehen, seien sie nun weltanschaulicher, ethischer, politischer oder wirtschaftlicher Art, werden als »metajuristisch« zurückgewiesen, weil man in ihrer Berücksichtigung die Gefahr des »Subjektivismus« findet. Theoretisch führt dieser positivistische Normativismus zu einer immer schärferen Trennung von Norm und Wirklichkeit, Sollen und Sein, wie sie besonders in der Schule Kelsens zum Ausdruck gelangt ist. Wenn indessen der Positivist nun die Frage nach dem Geltungsgrunde seiner »positiven« Norm beantworten soll, wird er zum Dezisionisten. Hier unterwirft er sich lediglich der Entscheidung einer von ihm als absolut angenommenen Macht, deren Anordnungen ihm ohne Rücksicht auf ihren Inhalt »Recht« bedeuten. Voraussetzung der Legitimierung dieser Macht ist nur, daß sie wirklich in der Lage ist, Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten. So wird die Gerechtigkeit dem Interesse an der Rechtssicherheit geopfert; trotzdem bezeichnet der Positivist diesen Gesetzesstaat als »Rechtsstaat«.

Die von ihm gefundenen drei Arten des Rechtsdenkens werden von Schmitt sodann in die geistesgeschichtliche Entwicklung eingeordnet. Das mittelalterliche, thomistische Naturrecht war konkretes Ordnungsdenken. Es wurde abgelöst durch die dezisionistische Staats- und Rechtstheorie von Hobbes und durch den Normativismus des rationalen Natur- und Vernunftrechts. Während noch Luther die »natürliche innere Ordnung« der Familie, des Standes und des Berufs gegen abstrakte Normierungen verteidigte, finden wir bereits bei Pufendorf die Ersetzung dieser konkreten Ordnungen durch abstrakte vertragliche Normsetzungen. Gegen die Auflösung des konkreten Ordnungsdenkens hat sich dann die deutsche Geistesbewegung gewehrt. Fichte ist schließlich von einer naturrechtlich-rationalen Staatsauffassung zur Konzeption des Reiches als einer konkreten Ordnung vorgedrungen. Die Romantik, Schelling und die Historische Rechtsschule weisen in die gleiche Richtung. Vor allen war es aber Hegel, in dem sich konkretes Ordnungsdenken am lebendigsten verkörperte. Recht und Staat sind ihm kein System von Regeln, sondern konkrete politische Ordnungen von eigenem Wirklichkeitscharakter. Hegels Staat ist weit erhaben über den nur die äußere Ordnung und Sicherheit verbürgenden bürgerlichen Rechtsstaat. Er ist in Wahrheit ein Reich der objektiven Sittlichkeit und daher imstande, die bürgerliche Gesellschaft sich ein- und unterzuordnen. Aber schon die folgende Generation vermochte Hegels Konzeption nicht festzuhalten. Wohl ist bei Lorenz von Stein und auch bei Rudolf Gneist, dem Theoretiker des Rechtsstaats, noch ein Ordnungsdenken lebendig, aber im großen gesehen, setzten sie sich damit nicht mehr durch. In O. v. Gierkes Verbandslehre sieht Schmitt schon keine »konkrete Staatslehre« mehr, sondern nur noch eine Assoziationstheorie. Länger als in der Theorie behauptete sich dagegen das Ordnungsdenken in der politischen Wirklichkeit, so vor allem in der rechtlichen Verfassung der preu-

ßischen Armee und in der Verteidigung derselben gegen die Angriffe des vom Gesetzesdenken beherrschten Parlaments.

Erwartet der Leser nun noch eine nähere Darlegung der Eigenart des von Schmitt so genannten »konkreten Ordnungs- und Gestaltungsdenkens«, so findet er sich in dieser Erwartung allerdings enttäuscht. So müssen wir die Grundzüge des Ordnungsdenkens aus der Entgegensetzung zum Normativismus und Dezisionismus sowie aus der geschichtlichen Einordnung der drei Denktypen entnehmen. Den Hauptnachdruck legt Schmitt darauf, daß sich die konkrete Ordnung eines Lebensverhältnisses aus ihm selbst ergebe, ohne daß sie als Norm oder Befehl gesetzt werde. Das sei dann der Fall, wenn sich ein bestimmtes Lebensgebiet »nicht verkehrsmäßig-technisch, sondern institutionell« gestaltet habe. Wegen ihrer Konkretheit und Lebensnähe könne eine solche Ordnung weder in den Funktionalismus vorher bestimmter Gesetze, noch in Vertragsregelungen aufgelöst werden. Als Beispiele nennt Schmitt das Zusammenleben der Ehegatten, der Familienglieder, der Kameraden eines Arbeitslagers, eines Heeres. Der Jurist sieht sich genötigt, die konkreten Ordnungsvorstellungen solcher Institutionen durch die Einführung von Blankettbegriffen wie denen des »ordentlichen Hausvaters«, des »ehrbaren Kaufmanns« oder des »pflichtbewußten Soldaten« zu übernehmen, da es unmöglich ist, sie normativ festzulegen. Freilich, Normativisten wie Karl Binding oder J. Bonnecase empfinden solche Personifikationen als »Gespenster« oder als »Mystik«, während umgekehrt heute viele Juristen die Auflösung konkreter Ordnungsformen wie Familie, Stand und Staat in bloße Normensysteme als unwirklich und gespenstisch empfinden.

Aus der geschichtlichen Einordnung der rechtlichen Denkformen ergibt sich, daß Schmitt überall dort ein konkretes Ordnungsdenken annimmt, wo das Recht als das innere Gefüge eines sozialen Körpers, als seine von ihm nicht ablösbare, weil zu seinem Dasein immer schon dazugehörige Struktur verstanden wird. Dagegen legt Schmitt anscheinend der Frage, ob diese Struktur, wie im scholastischen Naturrecht, als ewig und unabänderlich, oder ob sie selbst als geschichtlich wandelbar aufgefaßt wird, nur geringeres Gewicht bei. In beiden Fällen spricht er von »konkretem Ordnungsdenken«. Kann man in beiden Fällen aber auch von einem Ordnungs- und G e s t a l t u n g s denken sprechen? An diesem Punkte muß eine Kritik einsetzen, der es darum zu tun ist, die von Schmitt gewonnenen Einsichten noch zu erweitern.

Schmitt spricht zwar wiederholt von »Ordnungs- und Gestaltungsdenken«, ohne aber den inneren Zusammenhang von Ordnung und Gestaltung näher zu entwickeln. Dabei ist dieser innere Zusammenhang keineswegs so selbstverständlich, wenigstens dann nicht, wenn auch eine übergeschichtliche Ordnung als »konkrete Ordnung« gelten soll. Nähere Überlegung zeigt eben, daß der Begriff der Ordnung doch nicht so eindeutig ist, wie es zuerst den Anschein haben mag. Das Moment der Gestaltung schließt nur ein Ordnungsbegriff ein, der sowohl gegenüber einer rein empirisch wie auch gegenüber einer übergeschichtlich verstandenen Ord-

nung abgegrenzt ist. In einem rein empirischen Sinne kann man unter »Ordnung« soziale Regelmäßigkeiten verstehen, die sich in einer bestimmten historischen Lage feststellen lassen. So mag man etwa von der Ordnung der Einkommensverhältnisse, der Produktionsverhältnisse, des Güterumlaufs und dergleichen sprechen. Solche rein empirischen Zusammenhänge, die von der Soziologie und der Nationalökonomie erforscht werden, sind gewiß etwas anderes als die innere Ordnung eines Kameradschaftshauses, eines Bundes, einer Sippe oder eines Volkes. Sie sind freilich auch nicht als Befehl oder Norm gesetzt, aber sie liegen auf einer anderen geistigen Ebene. Sie sind nicht Form und Ausdruck eines Gemeinschaftslebens, das sich in ihnen zur Einheit der Gestalt bindet. Ebenso wie nach der empirischen Seite, muß die konkrete Ordnung aber auch gegen den Begriff einer übergeschichtlichen, transzendenten Ordnung abgegrenzt werden, wie ihn das mittelalterliche und auch noch das protestantische Naturrecht kennt. Denn es macht einen fundamentalen Unterschied, ob ich die Ordnung als eine werdende und daher der Gestaltung ebenso fähige wie bedürftige — oder ob ich sie als eine über das geschichtliche Werden erhabene, zeitlos gültige Lebensform betrachte. Nur wenn unter der konkreten Ordnung die geschichtlich sich entwickelnde Gestalt eines lebendigen Gemeingeistes verstanden wird, kann die von Schmitt mit Recht geforderte konkrete Denkweise gegen Mißverständnisse gesichert werden.

Eine weitere Frage, zu der uns Schmitts Ausführungen unmittelbaren Anlaß geben, ist die, ob nicht zwischen dem normativen und dem dezisionistischen Denken ein innerer Zusammenhang besteht, der diese beiden Denkweisen als Spielarten eines Grundtypus erscheinen läßt. In der Tat ist diese gemeinsame Grundlage im rechtsphilosophischen Individualismus gegeben. Eine Auffassung, die von der Unverbundenheit der Einzelnen als dem Ursprünglichen ausgeht, sieht diese Einzelnen erst durch eine Norm oder einen Befehl zu einer sozialen Gesamtheit vereinigt. Die Norm oder die Dezision ist dem Individualisten die logische Voraussetzung jedes sozialen Zusammenlebens. Im Gegensatz dazu beruht das Ordnungsdenken auf einer Auffassung, die von der ursprünglichen Verbundenheit der Menschen in naturhaft gegebenen oder geschichtlich sich entwickelnden Gemeinschaften ausgeht, deren Ordnung mit ihnen gleichursprünglich ist. Wer so denkt, vermag das Recht nicht der Gemeinschaft, deren Lebensform es ist, in abstrakter Weise entgegenzusetzen; auch wo er die Bedeutung des normativen Moments und der persönlichen Entscheidung anerkennt, bleiben ihm beide doch an die Voraussetzung eines lebendigen Gemeingeistes und Gemeinwillens gebunden; insofern denkt er »konkret«.

Lassen sich so, wie uns scheint, Normativismus und Dezisionismus einerseits und Ordnungsdenken anderseits auf die weltanschaulichen Gegensätze des Individualismus und des Gemeinschaftsdenkens zurückführen, womit zugleich der letzte Grund dafür klar wird, warum wir heute sowohl vom Regeln- wie vom Entscheidungsdenken wegstreben, so kreuzen sich diese Gegensätze nun mit dem schon berührten Gegensatz des geschichtlichen und des übergeschichtlichen Denkens. Aus der

Kombination dieser Gegensatzpaare ergibt sich uns eine größere Mannigfaltigkeit der Typen als für Schmitt. Sowohl eine konkrete Ordnung wie ein Normensystem können nämlich entweder als zeitlose, überpositive Gültigkeiten oder als geschichtlich sich wandelnde, in diesem Sinne »positive« Erscheinungen betrachtet werden. So ist das rationale Naturrecht der Aufklärungszeit übergeschichtlich-normativistisch. Es abstrahiert nicht nur von der Ganzheit und der nicht auszuschöpfenden Inhaltsfülle konkreter Ordnungen, sondern auch von der Besonderheit und Einmaligkeit der geschichtlichen Lage, aus der eine Rechtsnorm stammt oder für die sie gilt. Der Positivismus dagegen ist geschichtlich-normativistisch und dezisionistisch; er stellt wohl die Norm in einen abstrakten Gegensatz zu den Lebensverhältnissen, aber er erkennt doch den Inhalt der Norm als Ausdruck einer bestimmten historischen Lage, löst sie also nicht aus allem Zusammenhang mit einem wirklichen Geschehen. Wo er das in Übersteigerung seines Normativismus doch versucht, schlägt er unvermittelt in das Naturrecht um, wofür gerade Kelsen und seine Schule ein lehrreiches Beispiel darstellt. Ebenso ist aber auch das Ordnungsdenken bald geschichtlich, bald übergeschichtlich. Übergeschichtliches Ordnungsdenken ist das des mittelalterlichen Naturrechts, aber auch z. B. Fichtes Reichsgedanke, geschichtliches Ordnungsdenken das Denken der Historischen Rechtsschule, Hegels und O. v. Gierkes, den Schmitt m. E. nicht mit Recht vom Ordnungsdenken ausschließt. Freilich kommt das Moment der Gestaltung eigentlich nur bei Hegel zu seinem Rechte, dessen Denken nicht nur konkret, sondern auch »politisch« war.

Wenn uns so die Ausführungen Schmitts als ergänzungsbedürftig erscheinen, gerade um dem Moment des Politischen und der Gestaltung ganz gerecht zu werden, das Schmitt ja selbst bejaht, so würden wir den Ausdruck »Ordnungs- und Gestaltungsdenken« lieber durch »konkretes politisches Ordnungsdenken« ersetzt sehen. Denn der mit »und« zusammengesetzte Ausdruck erweckt zu leicht den Anschein des Kompromisses, das doch nicht gemeint ist. Ordnung und Gestaltung sind ja nicht zwei verschiedene Bestandteile, die nachträglich miteinander verbunden werden, sondern die Gestaltung ist in der konkreten Ordnung einbegriffen, wenn diese als geschichtlich-politische verstanden wird. Das Recht ist Ordnung durch Gestaltung; die Gestaltung ist kein dezisionistischer absoluter Anfang, sondern setzt immer schon eine mindestens im Ansatz gegebene Ordnung voraus, durch die sie erst möglich wird und der sie dient. Im Gegensatz zur dezisionistischen Willkür beruht sie auf der existentiellen Bindung des verantwortlich Gestaltenden. Dieses dialektische Verhältnis von Ordnung und Gestaltung wird durch die Zusammensetzung beider Ausdrücke durch das Wörtchen »und« eher verschleiert. Freilich dürfen wir dann nur das geschichtlich-politische Ordnungsdenken als konkretes Ordnungsdenken bezeichnen und dürfen diesen Ausdruck nicht auf das übergeschichtliche Ordnungsdenken ausdehnen. Denn die deutliche Unterscheidung unseres politischen und völkischen Ordnungs-

denkens von dem unpolitischen und übervölkischen, ungeschichtlichen Universalismus und Ordnungsdenken des Mittelalters erscheint uns nicht nur zur Verhütung begrifflicher Unklarheiten, sondern auch im Hinblick auf die weitere Auswirkung dieser Untersuchungen als unerläßlich. Wir glauben dabei sachlich mit Schmitt einig zu gehen, wenn wir diese Unterscheidung stärker betonen, als das in seiner Schrift geschehen ist.

Kiel. Karl Larenz.

IDEE UND ERSCHEINUNG.

VON

BRUNO BAUCH (JENA).

Man könnte versucht sein, dem Kampfe zwischen Nominalismus und Realismus, der im Mittelalter die Gemüter der Denker erhitzte, den Streit zwischen Idealismus und Realismus in Parallele zu setzen, der in unserer Zeit entfacht worden ist. Indes, genauerem Zusehen müßte sich diese Parallele doch nur als ein recht äußerliches Verhältnis enthüllen. In dem Kampfe des Mittelalters handelte es sich zum mindesten um tief sinnvolle Problemmotive; er war darum auch ein echter gedanklicher Kampf. Der gegenwärtige Streit zwischen Idealismus und Realismus ist dagegen eben ein bloßer Streit. Er ist sogar ein bloßer Streit um Schlagworte. Das aber ist er darum, weil er die Begriffe »Idealismus« und »Realismus« in dilettantischem Unverstande eben zu bloßen Schlagworten erniedrigt, ohne das dialektische Verhältnis zu erkennen und in seiner tiefen dialektischen Bedeutung zu verstehen, das sich hier geltend macht.

Es liegt nicht im Plane der folgenden Blätter, diesen Streit als solchen zu beleuchten, zumal da ich das schon vor 20 Jahren einmal getan habe [1]). Vielmehr möchte ich jetzt gerade die tiefere dialektische Spannung und ihre synthetische Lösung aufweisen, die sich als dialektisches Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung bzw. zwischen Idee und Wirklichkeit darstellen. Wird dieses Verhältnis verständlich, dann wird unmittelbar auch die berechtigte Bedeutung des Idealismus ebenso wie die des Realismus offenbar werden. Man kann dann auch verstehen, daß und in welchem Sinne Kant seine eigene philosophische Arbeit als »Idealismus« charakterisiert hat, und warum und in welchem Sinne er einen »Idealismus« ganz anderer Art als einen »Skandal der Philosophie und allgemeinen

1) Vgl. meinen Aufsatz über »Idealismus und Realismus« (Kant-Stud. 1914). Dazu auch meinen späteren Aufsatz »Über Geist und Sinn des philos. Idealismus« (Blätter für deutsche Philosophie 1928).

Menschenvernunft« bezeichnet hat. Ebenso kann man dann auch begreifen, daß der Realismus nicht eine sture und starre Wirklichkeitsdogmatik zu sein braucht, weil die Wirklichkeit ebenso wie die Erfahrung der Wirklichkeit nicht »zum Starren gewaffnet«, ebensowenig der Idee und der Vernunft fremd zu sein braucht, wie Idee und Vernunft der Erfahrung und der Wirklichkeit fremd zu sein brauchen, ja es nicht sein können, wenn die Erfahrung der Wirklichkeit nicht eine höchst unvernünftige Sache sein soll, und umgekehrt wenn Idee und Vernunft nicht in ein erfahrungs- und wirklichkeitsfernes »Wolkenkuckucksheim« verflüchtigt werden sollen.

In geschichtlicher Beziehung endlich kann deutlich werden, weshalb es gut und notwendig ist, gerade die deutsche Leistung für den echten philosophischen Idealismus als deutschen Idealismus zu unterstreichen. Wenn man gelegentlich gesagt hat: »Idealismus, — ja! Aber deutscher Idealismus, — nein«, so steckt dahinter meist das Mißverständnis, als sollte die sachliche Bedeutung von der Entstehung abhängig gemacht und relativiert werden. Demgegenüber ist zu betonen: es ist gerade die Leistung des deutschen Idealismus gewesen, die sachliche Bedeutung wahrhaft herausgestellt und herausgearbeitet zu haben. Das zu unterstreichen, ist so weit von unsachlicher Überheblichkeit auf deutscher Seite entfernt, daß vielmehr gerade die Hingabe an die philosophische Sache gegen allen Subjektivismus und Relativismus selber unterstrichen werden soll. Die Leistung als solche ist gewiß deutschem Geiste entsprungen. Und darauf, daß es eine deutsche Leistung ist, dürfen wir stolz sein. Aber das bedeutet nicht, relativistisch und überheblich ihre Bedeutung einfach aus ihrem deutschen Ursprunge zu statuieren. Denn Leistung ist sie allein auf Grund ihres sachlichen Wertgehaltes. Und daß es dem echten philosophischen Idealismus auf diesen Sachgehalt ankommt, daß er gerade auf dessen Herausarbeitung gerichtet ist, das ist das für ihn Charakteristische, das eben charakterisiert der Sache nach den deutschen Idealismus als deutschen Idealismus. Gerade darum konnte und kann immer wieder diese seine Leistung auch in der philosophischen Arbeit aller anderen Kulturvölker anerkannt und fruchtbar gemacht werden.

I.

Um zum Sachgehalte unseres Problems gleich in konkreter Gestaltung zu gelangen, knüpfen wir an das bekannte Gespräch zwischen Goethe und Schiller nach einer Sitzung der naturforschenden Gesellschaft in

Jena an. Wir erinnern an die anschauliche Schilderung aus den Annalen der zum geschichtlichen Ereignis gewordenen Begebenheit, in der Goethe seine Gedanken über die Urpflanze entwickelt, denen Schiller zwar »mit großer Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft« folgt, aber als Goethe geendet, doch den Kopf schüttelt und bemerkt, »das sei keine Erfahrung, das sei eine Idee«. Und Goethe erwidert darauf nicht ohne eine gewisse Verstimmung »einigermaßen verdrießlich«, es könne ihm recht sein, »daß er Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe«.

Die allgemein übliche Auffassung sieht hier nur einen Unterschied, ja einen Gegensatz der subjektiven Begabung und Denkart der beiden Großen. Man betont, der eine gehe von der Wirklichkeit aus, der andere vom Geiste. In Wahrheit handelt es sich auch noch um etwas anderes [1]. Mag sich immerhin hier auch ein Unterschied in der Denkweise Goethes und Schillers ausdrücken, so sollte dabei doch auch nicht übersehen werden, daß es dem Denken Goethes jedenfalls nicht gemäß ist, Wirklichkeit und Geist so auseinanderzureißen, wie es die übliche Auffassung dieses berühmten Gesprächs tut. Und mag Goethe im Augenblick bei dem Einwand Schillers vielleicht auch »verdrießlich« gewesen sein, so ist die Stimmung, ja Verstimmung, des Augenblicks doch nicht entscheidend für sein ganzes Denken, ja sie ist wohl vielmehr nur eine Verstimmung darüber, daß der Einwand Schillers am Ganzen seines Denkens vorbeizielt und doch auch ein gewisses Recht in sich trägt. Goethe fühlt sich Schiller gegenüber im Rechte, kann aber auch den Einwand Schillers nicht entkräften, weil auch darin ein gewisses Recht liegt. Wenn Goethe sich dessen nicht bewußt gewesen wäre, hätte er später, im Rückblick auf das Gespräch, schwerlich von der »entschiedenen Fassungskraft« Schillers sprechen können.

Wollte man also fragen: »Wer ist nun eigentlich im Rechte, Goethe oder Schiller?«, so wäre diese Frage falsch gestellt. Hier handelt es sich nicht um ein »Entweder — Oder«, sondern um ein »Sowohl — Als auch«. D. h.: Sie sind beide im Rechte. Freilich ist es Goethe in der Ganzheit seines Denkens in selber umfassenderer Weise. Damit ist schon angedeutet, daß es sich hier nicht allein um einen Unterschied, ja einen Gegensatz in der Denkweise dieser Großen handelt. Gewiß dürfen und wollen wir diesen Unterschied, ja Gegensatz nicht verkennen. Wir wollen und dürfen das um so weniger, als Goethe selber in diesem Zusammenhange, und gerade in diesem Zusammenhange, in Beziehung auf sich und Schiller von der

1) Richtig hat das Cassirer in seiner Schrift »Freiheit und Form« S. 334 gerade in dem »Verhältnis zwischen dem ‚Ideellen' und ‚Reellen', dem ‚Allgemeinen' und ‚Besonderen'« bezeichnet.

»ungeheuren Kluft zwischen unsern Denkweisen« spricht und betont: »Niemand konnte leugnen, daß zwischen zwei Geistesantipoden mehr als ein Erddiameter die Scheidung mache.« Aber über dem »diametralen« Gegensatze sollte man doch vor allem nicht immer über das hinwegsehen, was Goethe selber positiv in demselben Bericht der Annalen über sein Verhältnis zu Schiller ganz wundervoll ausführt. Es ist erstens zu bedenken, daß er hier, wie auch sonst noch oft, dieses Verhältnis nicht allein »zu den höchsten zählen kann, die mir das Glück in späteren Jahren bereitete«, sondern auch nach seinem eigenen Geständnis »dieses günstige Ereignis« gerade seinen »Bemühungen um die Metamorphose der Pflanzen zu verdanken« hat. Zweitens ist darauf zu achten, daß für Goethe selber bei allem ursprünglichen Gegensatze zwischen ihm selbst und Schiller wiederum gerade aus dem Gespräch über die Urpflanze »erhellt«, »daß aber doch ein Bezug unter ihnen stattfinde«. Und drittens endlich spricht er das, worauf alles am meisten ankommt, in geradezu großartiger Weise aus: »Keiner von beiden konnte sich für den Sieger halten, beide hielten sich für unüberwindlich« . . . »Wenn er das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung aussprach, so mußte doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten!« Das aber ist wohl die beste und authentischste Bestätigung für unseren vorhin ausgesprochenen Gedanken, daß sie beide im Rechte sind.

Darin bekundet sich nun nicht allein ein die »ungeheure Kluft« überspannender »Bezug«, das »Vermittelnde« zwischen den Denkweisen beider, auch nicht allein die wundervolle Ergänzung im ganzen Wesen beider, die wiederum Goethe gegen die Versuche, den einen gegen den andern auszuspielen, oft genug zum Ausdruck gebracht, und gegen die er einmal kurz und bündig und drastisch bemerkt hat: »Nun streitet sich das Publikum seit zwanzig Jahren, wer größer sei, Schiller oder ich; und sie sollten sich freuen, daß überall ein paar Kerle da sind, worüber sie streiten können.« Hier bekundet sich vielmehr auch gerade für unser Problem über den »Bezug« der gegensätzlichen Denkweise beider hinaus auch ein »Bezug« in dem gegensätzlichen Verhältnis von Idee und Erfahrung, ein eigentümliches dialektisches Verhältnis im Sachlichen von Idee und Erfahrung, d. h. genauer: von Idee und Gegenstand der Erfahrung, von Idee und Erscheinung.

Gerade darum diente uns der bekannte Bericht Goethes über sein Verhältnis zu Schiller, den er in den Annalen gegeben hat, für unsere Untersuchung zur Anknüpfung. Wir können seinen Gedanken der »Urpflanze« zunächst auch für die Fortführung der Untersuchung verwenden, wie wir überhaupt für das Ganze unseres Problemzusammenhanges bei

Goethe ganz besonders glückliche Formulierungen finden, die wir im weiteren Zusammenhange heranziehen können.

II.

Um also gerade an den Gedanken der »Urpflanze« auch für den Fortgang unserer Untersuchung anzuknüpfen, gehen wir von der Fassung aus, die Goethe ihm gegeben hat, wenn er bemerkt, daß man nach ihrem »Model« »noch Pflanzen ins Unendliche erfinden kann, die konsequent sein müssen, d. h., die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben«. Man könnte danach zunächst meinen, die »Urpflanze« sei ein »Model« der »Erfindung« möglicher Pflanzen ins Unendliche, also lediglich eine Art von Konstruktion, die selber um so weniger zu existieren brauchte, als auch die nach ihr »erfundenen« Pflanzen selber eben nur »erfunden« wären, also nicht zu existieren brauchten, wenn sie auch existieren könnten. Diese Konstruktion wäre jedenfalls keine wirkliche konkrete Pflanze, und Schiller würde recht behalten mit der Behauptung: »Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.« Und daß wir sie »mit Augen sehen«, wie Goethe behauptet, davon könnte gar nicht die Rede sein. Als »Model«, das wir zum Zwecke unseres »Erfindens« konstruieren, hätte das, was Schiller hier »Idee«, zum Unterschiede von der Erfahrung nennt, sogar eine recht peinliche subjektive Bedeutung.

Gerade darum aber hat auch Goethe, mit seinem »gegenständlichen Denken«, ein Recht »einigermaßen verdrießlich« zu sein. Ist doch zu bedenken, daß er die »Urpflanze« gar nicht als bloßes »Model«, nach dem wir mögliche Pflanzen erfinden können, bezeichnet hat. Er sagt nicht, wir könnten diese mögliche Pflanze *nach* der Urpflanze *als Model*, sondern *nach ihrem Model* konstruieren. Das »Model« wäre also nicht die Urpflanze selber, sondern schon ein nach ihr gerichtetes Schema. Und möchte die Urpflanze so wenig, ja noch weniger Erscheinung sein, wie die »möglichen« Pflanzen es sind, so sind diese doch auch keine bloßen »Schatten und Scheine«. »Sie haben vielmehr eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit.« Diese innerliche Wahrheit und Notwendigkeit aber, die sie *haben*, diese »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« nun *ist* die »Urpflanze« selbst. Darin liegt der »Bezug« zwischen *der* Urpflanze und den möglichen Pflanzen, darin auch liegt es, daß diese »*konsequent* sein müssen«.

Gerade indem wir scharf zwischen dem »die innerliche Wahrheit und

Notwendigkeit«-Sein und dem »die innerliche Wahrheit und Notwendigkeit«-Haben unterscheiden, gewinnen wir auch den »Bezug«, das »Vermittelnde«, das in dem »Konsequent sein müssen« liegt. Das Haben der Wahrheit und Notwendigkeit ist eine Konsequenz des Wahrheit- und Notwendigkeit-Seins, dieses also die Bedingung der Möglichkeit aller ins Unendliche überhaupt »möglichen Pflanzen«, und das »Model« ist allein der Modus, diese nach ihrer Möglichkeitsbedingung zu finden. Da es sich nun aber in den »möglichen Pflanzen« nicht um die abstrakte Möglichkeit von »Schatten und Scheinen« handelt, sondern um die Möglichkeit des »Existieren-Könnens«, also um die Möglichkeit wirklicher Erscheinungen, kann das Wahrheit und Notwendigkeit-Sein selbst nicht eine bloße Abstraktion sein. Sonst könnte die Möglichkeit wirklicher Erscheinungen, genauer die Möglichkeit des Existieren-Könnens wirklicher Erscheinungen, die Wahrheit und Notwendigkeit haben, nicht eine Konsequenz von ihr sein.

Nun werden wir gewiß nicht von allen überhaupt möglichen Pflanzen sagen können, sie seien wirkliche Pflanzen. Und nur von den wirklichen, empirisch aufweisbaren Pflanzen werden wir sagen können, sie seien Erscheinungen. In bezug auf sie also könnte man das Wort Schillers umkehren und sagen: Die wirkliche Pflanze ist keine Idee, das ist eine Erfahrung. Darum aber auch bestünde sein ursprüngliches Wort über die »Urpflanze« als das Wahrheit- und Notwendigkeit-Sein der Möglichkeitsbedingungen des Existieren-Könnens aller überhaupt möglichen Pflanzen zu Recht: »Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.« Als der Inbegriff der Bedingungen des Existieren-Könnens kann die Urpflanze selbst nicht existieren, nicht eine reale Pflanze sein, die man »mit Augen sehen« könnte. Darin also läge das vorhin schon im allgemeinen angedeutete, nun aus Goethes Ausführungen selber noch genauer gekennzeichnete Recht Schillers gegenüber Goethe.

Aber der »Bezug«, das »Vermittelnde« zwischen dem »Wahrheit- und Notwendigkeit-Sein« der »Urpflanze« und dem »Wahrheit- und Notwendigkeit-Haben« aller überhaupt möglichen Pflanzen hat ja bereits besagt, daß dieses nicht ohne jenes, sondern gerade eine »Konsequenz« von ihm ist. Weil Wahrheit und Notwendigkeit darum nicht eine bloße Abstraktion sein kann, kann auch die Urpflanze zwar Idee, aber nicht bloße Abstraktion, wenn auch ebenfalls nicht Erscheinung oder Erfahrung oder genauer: nicht Gegenstand der Erfahrung sein. Aber alle überhaupt möglichen Pflanzen als Gegenstände möglicher Erfahrung könnten nicht »konsequent sein«, ohne daß ihnen die Idee, die Wahrheit und Notwendigkeit der Urpflanze »innerlich«, immanent wäre. Sie wären überhaupt

nicht und wären auch nicht gerade Pflanzen ohne die Wahrheit und Notwendigkeit der »Idee« der »Urpflanze«. Und der Modus ihres Seins bliebe unerfindlich, wenn wir ihn nicht nach dem »Model« der »Urpflanze« »erfinden« könnten. Ohne die »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« der »Urpflanze« als der Möglichkeit ihres »Existieren-Könnens« könnten also auch die wirklichen Pflanzen weder als Erscheinungen existieren, noch »mit Augen gesehen« werden. Wir sehen also gewiß die Urpflanze nicht abgelöst von den Pflanzen als Erscheinungen. Aber wir sehen sie wahrhaftig und leibhaftig in den Erscheinungen als ihre »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit«, als ihre »Idee«. Darin liegt das Recht Goethes, »Ideen« »sogar mit Augen zu sehen«.

III.

Wir haben an einem berühmten, konkreten Beispiele aus der deutschen Geistesgeschichte zunächst das Verhältnis von Idee und Erscheinung in seiner eigentümlichen Dialektik illustriert. Nun kommt es darauf an, unabhängig vom Geschichtlichen seinen sachlich-systematischen Gehalt aufzudecken, der ja auch nach Goethes eigener und ausdrücklicher Erklärung, nicht etwa auf die »Idee« der »Urpflanze« beschränkt ist.

Wenn ich irgendeinen konkreten wirklichen Menschen sehe, so werde ich gewiß diesen nicht als »Idee«, wohl aber als »Erscheinung« bezeichnen. Ebenso werde ich irgendein Fallen irgendeines Körpers von einer erhöhten Lage auf den Erdboden nicht »Idee«, sondern »Erscheinung« nennen. Aber ich würde auch irgendein menschliches Individuum eben nicht »Mensch«, das Fallen irgendeines Körpers nicht »Fall« nennen können, ohne daß sich darin das, was Schiller zum Unterschiede von der Erscheinung als »Idee« bezeichnet, darstellte, also in Schillers Terminologie das eine Mal in irgendeinem individuellen Menschen die »Idee«: »Mensch«, das andere Mal in irgendeiner individuellen Fallerscheinung die »Idee«: »Fall«. Der Schillersche Ausdruck »Idee« entspricht hier zwar noch nicht der strengen philosophischen Fachsprache. Wir wollen ihn zunächst aber selbst noch gebrauchen, um gerade von den konkreten Beispielen her deutlich zu machen, daß das, was der Ausdruck der S a c h e n a c h m e i n t von der »Erscheinung« und diese von jenem, daß also »Idee« und »Erscheinung« nicht einfach voneinander abgelöst sind, wie es eine falsche Abstraktionsauffassung von vornherein annimmt. Da der Ausdruck »Idee« hier zunächst noch in der von Platon bestimmten Bedeutung genommen wird, der auch der »Idealismus« diesen seinen Namen verdankt, so kann aus der Unablösbarkeit von »Idee« und »Erscheinung« auch, wenigstens andeu-

tungsweise, schon erhellen, daß »Idealismus« und »Realismus« nicht in dem ausschließenden Gegensatzverhältnis zueinander stehen, in dem ein halb- und viertel-philosophischer Dilettantismus sie zu sehen beliebt.

Um das zu verstehen, ist freilich darauf zu achten, was der Ausdruck »Idee« so, wie wir ihn hier zunächst nehmen und ihn eben im Hinblick auf unsere Beispiele auch im Plural brauchen, so daß wir zunächst auch noch von »Ideen« sprechen können, nun der Sache und dem Gehalte nach eigentlich meint. Da ich schon bemerkt habe, daß der Ausdruck zunächst noch in der besonders von Platon ihm gegebenen Bedeutung genommen werde, ist es im Interesse der Ermittelung seines Sachgehaltes vielleicht angebracht, daran zu erinnern, daß gerade in Hinsicht auf diesen Ausdruck Kant die viel zitierten Sätze geschrieben hat: »Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung darüber einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nicht ungewöhnlich sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selber verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.« Kant ist sich dabei also durchaus bewußt, daß »der alte Gebrauch desselben (d. h. dieses Ausdrucks) durch die Unbehutsamkeit seiner Urheber auch etwas schwankend geworden« ist. Immerhin ist ihm seine Bedeutung wichtig genug, diese »Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen, sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau ebendieselbe im Sinne gehabt habe«. Die »ursprüngliche, ihm vorzüglich eigene Bedeutung« nun sucht Kant bei Platon nach zwei Seiten: einmal nach Seiten des Sittlichen und sodann nach Seiten der Natur, und er stimmt Platon ausdrücklich zu, wenn er in den »Ideen« die Bedingungen für die Naturgegenstände, Pflanzen, Tiere und die Dinge in der Natur sonst, ja für »die ganze Naturordnung« gesehen habe. Darum will er auch »den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate, und die Wissenschaft dabei einbüße« [1]).

In der Tat sind es die »allerlei Vorstellungsarten«, die sowohl die Bedeutung der Idee, wie auch den Sinn des Idealismus verfälschen, und an denen zunächst deutlich gemacht werden kann, wie die »Idee« nicht aufgefaßt werden darf. Durch den Empirismus, der an dem Problem der

1) Kr. d. r. V. (Akad. Ausg. III) den ganzen Abschnitt »Von den Ideen überhaupt« (S. 245—250).

Empirie fast grundsätzlich vorbeisieht, hat der Ausdruck »Idee« leider auch in der Philosophie jene Bedeutungsverfälschung und Verzerrung erlitten, in der wir ihm auch im täglichen Leben begegnen, wenn wir etwa die Wendung hören, es habe einer von etwas eine Idee, oder es habe einer von etwas keine Idee. Gleichviel ob diese Bedeutungsverzerrung erst vom täglichen Leben in die Philosophie oder umgekehrt von dieser in jenes eingedrungen ist, immer meint man, wenn man sagt, es habe einer von etwas eine Idee, oder gar es mache sich einer von etwas eine Idee soviel wie, er habe oder er mache sich von etwas eine Vorstellung. Ob man dabei nun an eine einzelne Vorstellung, oder ob man dabei an eine sogenannte »Allgemeinvorstellung«, vorausgesetzt, daß es so etwas gibt, denkt, oder ob man dabei ein allgemeines abgezogenes Gedankengebilde im Sinne hat, immer geht doch in diese »Idee«-Auffassung auf irgendeine Weise der Sinn bloßer Vorstellung ein, die Idee wird auf irgendeine Art ins Subjektive verflüchtigt, und ein »Idealismus«, der die »Idee« in diesem Sinne zu seinem Fundamente machen würde, müßte selber zum bloßen Vorstellungsidealismus, zum psychologischen Idealismus und Subjektivismus entarten. Eben darum ist die scharfe und strenge Unterscheidung zwischen diesem und gerade dem d e u t s c h e n Idealismus notwendig. Man wird deshalb, um noch einmal auf unser berühmtes Beispiel aus der deutschen Geistesgeschichte zurückzukommen, gewiß dem an Kant, der von der Basis des deutschen Idealismus her den subjektiven Vorstellungsidealismus als einen »Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft« erklärt hatte — man wird, sage ich, dem an Kant geschulten Schiller, gewiß nicht zumuten dürfen, daß er die Kantischen Grundgedanken zum subjektiven Vorstellungsidealismus trivialisiert habe. Aber man wird auch nicht leugnen, daß, wenigstens gelegentlich, die Bedeutung »Vorstellung« bei ihm mit anklingt, wenn er sich des Ausdrucks »Idee« bedient. Goethe aber hätte, bei seiner wundervoll klaren und entschiedenen Ablehnung jeglichen Relativismus und Subjektivismus, auch jede subjektivistische Verzerrung dessen,worin er seine besondere Entdeckung sah, geradezu als Sinnverdrehung abstoßen müssen.

Idee bedeutet also in keinem Falle bloße Vorstellung, mag man diese nun als Einzelvorstellung, mag man sie als sogenannte »Allgemeinvorstellung«, mag man sie als abgezogenes Vorstellungsgebilde verstehen. Wenn wir nun vorhin beispielshalber den einzelnen Menschen als »Erscheinung« von der »Idee«: »Mensch« oder irgendein Fallen irgendeines Körpers als Fall-»Erscheinung« von der »Idee« »Fall« unterschieden, um sogleich zu bemerken, daß und warum »Erscheinung« und »Idee« nicht voneinander abgelöst sein können, so mußten wir auch schon hinzufügen,

daß das zwar nicht genau der strengen philosophischen Fachsprache gemäß sei. Immerhin konnten wir auch betonen, daß es im Sinne Platons genommen sei, freilich in dem von ihm, wie Kant bemerkte, »nicht genugsam bestimmten«, »durch die Unbehutsamkeit« . . . »noch etwas schwankendem« Sinne. Um den Ausdruck aber doch in seiner tiefen, »ursprünglichen, ihm vorzüglich eigenen Bedeutung« zu »befestigen« und »in Schutz zu nehmen«, wie Kant das will, können wir jetzt sagen: In den Verhältnissen, wie den zwischen einem bestimmten Menschen und der »Idee«: »Mensch«, zwischen einer bestimmten Falltatsache und der »Idee«: »Fall«, also in dem Verhältnis zwischen »Erscheinung« und »Idee« handelt es sich genauer um die Beziehung zwischen Erscheinung und Begriff.

Geschichtlich ist es nun gewiß in keiner Weise fraglich, daß bei Platon die Idee auch Begriff bedeutet. Aber gerade hier zeigt sich bei ihm auch die »Unbehutsamkeit«, die »nicht genugsam bestimmte«, noch »etwas schwankende Bedeutung«. Gerade um sie zu befestigen und sie mit ihrer tiefsten Absicht in Schutz zu nehmen, werden wir Begriff und Idee nicht einfach gleichsetzen dürfen. Wir werden sie zu unterscheiden haben, aber das darf nicht heißen, daß wir sie trennen könnten, oder gar trennen müßten. Der Begriff, so können wir zunächst sagen, ist zwar selber Idee, er ist es besonders in dem Sinne des Verhältnisses zur einzelnen Erscheinung. Aber die Idee ist doch zugleich mehr, als der Begriff. Sie ist das, was der Begriff im Verhältnis zur einzelnen Erscheinung ist, in Beziehung auf das Ganze der Erscheinungen überhaupt, also in Beziehung auf das Ganze der Wirklichkeit oder der Welt.

IV.

Man kann den letzten Gedanken auch so ausdrücken: Wie die Erscheinung ein Glied im Ganzen der Wirklichkeit ist, so ist der Begriff ein Glied im Ganzen der Idee, ohne daß eines dieser vier Momente je selber von den andern abgelöst sein könnte. Um das zu verstehen, kommt es vor allem jetzt darauf an, die Struktur des Begriffes zu erfassen [1]). Und wenn auch die Mißverständnisse, mit denen die herkömmliche Begriffslehre behaftet ist, schier unausrottbar erscheinen mögen, so muß man ihnen doch immer wieder zu begegnen suchen. Darum ist von vornherein zu betonen, daß der Begriff, ebensowenig wie die Idee, eine bloße Vorstellung oder ein bloßes, von den Erscheinungen abgezogenes Vorstellungsgebilde irgendwelcher

---

1) Zum folgenden vergleiche man genauer den Abschnitt über den Begriff in meinem Werke: »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« S. 212—309 und das Kapitel »Idee und Begriff« in dem Buche: »Die Idee« S. 125—152.

Art ist. Ihn bildet nicht das Subjekt in seinem subjektiven Denken, in dem es etwa Gemeinsamkeiten einzelner Erscheinungen von diesen abzieht und zusammenzieht, um dieses bloße Abstraktionsprodukt sodann den Erscheinungen gleichsam wieder überzuziehen.

Wir könnten, so haben wir vorhin gesagt, einen einzelnen Menschen gar nicht als »Mensch«, ein einzelnes Fallphänomen gar nicht als »Fall« auch nur bezeichnen, wenn dem einen nicht die »Idee«: »Mensch«, dem anderen nicht die »Idee«: »Fall«, um mit Goethe zu sprechen »innerlich« wäre, als »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« zukäme und eigen wäre. Diese »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« der »Idee« in ihrer Beziehung auf die Erscheinung aber ist gerade der Begriff. Er ist die Wahrheit und Notwendigkeit, die dem »Existieren-Können« der Erscheinung zugrunde liegt, also die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung, ihr Grund, ihr *λόγος*. Begriff und Grund bezeichnet in selber sehr tiefer Weise den tiefsten Denkern der Griechen das Wort *λόγος*. Er ist eine Strukturform der Wahrheit und Notwendigkeit, die die Idee selber ist. Als solche liegt er der Erscheinung zum Grunde. Aber er liegt ihr z u m G r u n d e, indem er auch i n i h r, n i c h t j e d o c h a u ß e r i h r liegt, als ihr immanentes Prinzip also. Als solches ist er allgemein, nicht, wie die Erscheinung, etwas Besonderes. Aber seine Allgemeinheit ist nicht Abstraktion, sondern Funktion. Seine Notwendigkeit und Wahrheit, die nicht selber ist, wie die Erscheinungen, beherrscht und bestimmt doch das, was gerade die Erscheinungen sind, das Sein der Erscheinungen. Er ist das immanente Prinzip ihrer Gestaltung, ihr inneres Bildungsgesetz: *ἀσώματον εἶδος*: Selbst nicht gestaltet, und doch *εἶδος*: Prinzip der Gestaltung.

Weil er als solches die wirklichen Erscheinungen bestimmt und beherrscht, ist er ihr eigentliches Wesen. Aber er ist Wesen nicht als ein Ding oder Wesen neben der Erscheinung, sondern gerade Wesen der Erscheinung selber, die ja nur ist, indem er in ihr als Wesen liegt, wie er selber konkrete Darstellung nur gewinnen kann, indem er in der Erscheinung eben erscheint, als Prinzip ihrer Gestaltung sie eben gestaltet und selber in ihrer Gestaltung als ihr Wesen erscheint.

»Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?«

So kann Goethe gerade und allein das »Ideelle« als den »Geist des Wirklichen« ansprechen, ja den »Geist des Wirklichen« als »das einzige Ideelle« bezeichnen. Und weil in der Erscheinung allein die Wirklichkeit selber konkret ist, die Erscheinung aber den Begriff zum innern Gesetze ihrer

Bildung, zur innerlichen Wahrheit und Notwendigkeit hat, kann Lotze »im Begriff das eigene Leben der Wirklichkeit« finden.

Das Ideelle und das Wirkliche, das Ideelle und die Erscheinung fallen also zwar so wenig zusammen, wie Wesen und Erscheinung zusammenfallen, aber sie fallen auch so wenig auseinander, wie diese. Denn das Ideelle als Begriff ist ja gerade das Wesen der Erscheinung, und die Erscheinung ist ja gerade Erscheinung dieses Wesens des Ideellen. Gewiß ist der Begriff allgemein, und die Erscheinung ist besonders. Aber das Allgemeine ist nicht die leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern die logische Allgemeinheit der Funktion, die gerade Bedingung und Grund der Möglichkeit des Besonderen ist. Darum ist auch das Besondere nicht die leere Abstraktion, die es ohne Beziehung auf sein Allgemeines wäre, sondern es ist, was es ist, gerade durch diese Beziehung auf sein Allgemeines, das sich in das Besondere als sein immanentes Gesetz so fügt, wie ihm das Besondere unterliegt. Ich habe mit dieser letzten Wendung schon auf die ungemein glückliche Formulierung Goethes hingedeutet, wonach »das Besondere ewig dem Allgemeinen unterliegt, das Allgemeine ewig sich dem Besonderen fügt«.

Es handelt sich aber im wahrhaft Allgemeinen des Begriffs als »Wesen«, als Grund und Bedingung der Möglichkeit des »Existieren-Könnens« auch wahrhaft um Ewigkeit, was freilich die unsägliche Abstraktionstheorie nie begreifen kann. Denn es handelt sich um die »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« des Wirklichen selbst, die innerliche Wahrheit und Notwendigkeit, die sein und bestehen muß, damit das Wirkliche sie haben kann, und die das Wirkliche haben muß, um eben wirklich sein zu können, um kein »Schein und Schatten«, sondern »Erscheinung« des »Wesens« zu sein. Darum auch vermögen wir im strengsten und genauesten Sinne, wie Goethe es betont hat, »das Ewige im Vorübergehenden«, weil »das Allgemeine im Besonderen« zu schauen.

Insofern der Begriff die innerliche Wahrheit und Notwendigkeit der Idee in ihrer Beziehung auf die Erscheinung ist, können wir also in der Tat doch mit Goethe sagen, daß wir die Idee »sogar mit eigenen Augen sehen«. Nicht zwar sehen wir sie mit eigenen Augen, wie wir die Erscheinung als sinnfälligen Gegenstand der Erfahrung sehen. Insofern hatte Schiller recht, Idee und Erscheinung zu unterscheiden. Aber diese Unterscheidung kann und darf, wie gleich betont und nun voll einsichtig geworden ist, keine Trennung bedeuten. Darum sehen wir die Idee in dem tieferen Sinne Goethes, in dem auch das tiefere Recht Goethes liegt, daß wir die Idee in der Erscheinung als das »Allgemeine im Besonderen schauen«. Wir sehen sie in der Erscheinung als die Wahrheit der Wirk-

lichkeit der Erscheinung, als die Notwendigkeit der Möglichkeitsbedingung wirklicher Existenz, als Prinzip der Gestaltung wirklicher konkreter Gestalt. Die Wahrheit und Notwendigkeit als solche, d. h. in ihrem ewigen Bestande vermögen wir gewiß zwar nur denkend zu erfassen, nicht mit unsern sinnlichen Augen zu sehen, denn sie sind ja im tiefsten Sinne ewig und kein vergänglicher Gegenstand sinnenfälliger Erfahrung. Aber weil sie diesem selber »innerlich« sind, vermögen wir auch ihr »Ewiges im Vergänglichen zu schauen«, im konkreten Gegenstande konkreter Wirklichkeit und konkreter Erfahrung des Wirklichen zu sehen, und darum allein kann auch unser Denken selber gegenständlich sein. Wie wir also das »Allgemeine im Besonderen«, die Idee in der Erscheinung »mit eigenen Augen sehen« können, können wir auch das Besondere im Allgemeinen, die Erscheinung in der Idee gegenständlich denken, denkend schauen. Wir sehen die Idee als Begriff, als Prinzip der Gestaltung in der Erscheinung als seinem Gestalteten. Und wir sehen das Besondere im Allgemeinen als seinem Grunde, die Erscheinung in der Idee als ihrem Wesen. Wie ohne den Begriff als Idee in ihrer Beziehung auf die Erscheinung als Bedingung der Möglichkeit ihres »Existieren-Könnens« die Erscheinungen als Erscheinungen weder existieren noch »mit eigenen Augen gesehen« werden könnten, so könnte auch ohne die existierenden Erscheinungen der Begriff als Idee in ihrer Beziehung auf die Erscheinungen weder konkrete Darstellungen erlangen, noch von uns gefunden werden in unserem anschauenden Denken und denkenden Anschauen. Denn all unser Finden des Begriffs ist ein Wiederfinden, ist kein Erschaffen und Bilden des Begriffs durch unser subjektives Denken, sondern ein Wiederfinden des Begriffs in seiner Erscheinung, im wirklichen Gegenstande durch unser gegenständliches Denken. Das war ja auch wohl schon der tiefere Sinn der Platonischen ἀνάμνησις nach ihrer nüchterneren, d. h. sachlicheren und damit gegenständlichen Seite.

V.

Die Erscheinung in der Idee als ihrem Wesen, sie im Begriff als in ihrem Grunde, in ihrer Bedingung sehen, heißt auch allein: sie wahrhaft begreifen. Es ist darum nicht etwa ein dichterisches Bild oder Gleichnis, wenn Goethe es einmal als »das Höchste« erklärt, selber »zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Gesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre«. Es entspricht das vielmehr auch dem Sinn der sich selber wahrhaft verstehenden Naturforschung, wenn diese in einigen ihrer

größten Repräsentanten, wie etwa Galilei oder Helmholtz, grundsätzlich erklärt, das Tatsächliche begreifen hieße es aus seinem Begriffe als aus seinem Gesetze begreifen, wobei das Gesetz des Tatsächlichen ausdrücklich als Begriff des Tatsächlichen verstanden wird.

Daran kann, was ich auch schon bei anderer Gelegenheit hervorgehoben habe, deutlich werden, daß, wie der Begriff kein bloßes Abstraktionsgebilde bedeutet, so auch »Theorie« und »Lehre« in dem hier gemeinten Goetheschen Sinne nicht eine Theorie und Lehre bedeutet, die irgendein theoretisierendes und lehrendes Subjekt vertreten mag. Sie ist vielmehr jene »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« des Faktischen, der Phänomene selbst. Insofern sind diese die »Lehre«, ist »das Faktische schon Theorie«, als in den Phänomenen selber das sie bedingende »Grundgesetz«, als »Logos« als »Begriff« und das eben bedeutet: als ihr »Wesen« liegt, das das einzelne Phänomen »offenbart« als »Erscheinung« des »Wesens«. Das Tatsächliche aus seinem Begriff begreifen heißt im tiefsten Sinne, wie Kant es ausgesprochen hat, »die Natur als Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bedingt ist«, begreifen.

Die Natur ist nun freilich nicht eine einzelne Tatsache, nicht ein einzelnes Phänomen, sondern der Inbegriff und Zusammenhang der Erscheinungen. Mag man also auch sagen können, ja sagen müssen: der Begriff bedingt als das allgemeine Gesetz die besonderen Erscheinungen, in denen wir seine Allgemeinheit konkret dargestellt finden, die seine Allgemeinheit im konkreten Besonderen als sein »Wesen« »offenbaren«, weil dieses in den Phänomenen als deren »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« »erscheint«, nicht aber »hinter« ihnen liegt, so darf man doch nicht sagen: der Begriff bedingt die Natur als das Ganze und den Zusammenhang der Phänomene. Weil aber die Begriffe die einzelnen Erscheinungen bedingen, und weil diese in der Natur selber eine Einheit und einen Zusammenhang haben, die Natur selber diese Einheit und dieser Zusammenhang der tatsächlichen Erscheinungen ist, darum müssen die Begriffe selber einen Zusammenhang, eine Einheit darstellen, und diese Einheit und dieser Zusammenhang der Begriffe ist es, die die Einheit und den Zusammenhang der Natur selber bedingt.

Diese Einheit meint man im tiefsten Grunde auch immer schon, wenn man in der Naturforschung richtig betont, sie müsse für die Naturforschung bereits vorausgesetzt werden, damit diese in der Erkenntnis auch nur von einer Tatsache zur andern weiterschreiten könne. Damit ist diese Einheit selber bereits als *logische Grundlage und Voraussetzung*, wie der Natur, so auch der Naturforschung, *nicht aber etwa bloß als deren Ergebnis* anerkannt, mag man sich

dessen auch nicht immer klar und scharf bewußt sein. Damit die Natur jene Einheit haben kann, durch die sie allein für die Naturforschung eben erforschbar ist, durch die sie »Kosmos« und nicht »Chaos«, und das würde zuletzt ein leeres abstraktes Nichts bedeuten, ist, muß ihr eine logisch zusammenhängende metakosmische, eine affinite Ordnung der Begriffe selber zugrunde liegen. Der Ausdruck »metakosmisch«, den wohl zuerst Liebmann geprägt hat, bedeutet uns hier freilich nicht etwas »Hinterweltliches«, nicht etwas hinter dem »Kosmos«, sondern den Kosmos zwar bedingend und gründend, aber als solche Bedingung und Grund gerade auch etwas, das in ihm liegt, als seine »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« sein »Wesen« ausmachend. Als Grundlage der Natur als gesetzlicher Zusammenhang und einheitlicher Ordnung wäre der Einheitszusammenhang und die affinite Ordnung der Begriffe also metakosmisch; da sie aber auch in der Natur selber liegt und nur dadurch ihr auch zugrunde liegt, ist sie zugleich enkosmisch. Wollte man also die Grundlage der φύσις metaphysisch nennen, so wäre das jedenfalls nicht im Sinne der alten dogmatischen Metaphysik zu nehmen. Gerade um sie als Bedingung und Vor-aussetzung der Möglichkeit der Natur und Naturforschung zu charakterisieren, habe ich sie schon vor langer Zeit gerade als »p r o - physisch« bezeichnet (Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften). Ein Ausdruck, der, freilich in etwas anderer Bedeutung, jetzt auch von Heinrich Rickert mannigfach angewandt wird.

Der Einheitszusammenhang der Begriffe, der die Natur als Einheit und Zusammenhang der Erscheinungen so bedingt, wie der Begriff als solcher die besonderen Erscheinungen bedingt, ist nun d i e I d e e s c h l e c h t h i n in ihrer strengen philosophischen und umfassenden Bedeutung. Jetzt kann vollkommen verständlich werden, was es bedeutete, wenn wir vorhin nur vorgreifend bemerkten: Was der Begriff im Verhältnis zu seinen besonderen einzelnen Erscheinungen sei, das sei die Idee in Beziehung auf das Ganze der Erscheinungen überhaupt, also in Beziehung auf das Ganze der Wirklichkeit oder der Welt. Zugleich aber wird von neuem deutlich, daß und warum wir Begriff und Idee strenger unterscheiden müssen, als es nicht etwa allein ein im täglichen Leben verbreiteter Sprachgebrauch, sondern oft auch die philosophische Arbeit tut, ja als es selbst der auch von Kant als »erhabener Philosoph« gefeierte Platon in einer gewissen »Unbehutsamkeit« tat, gerade damit wir die tiefste Bedeutung auch in Platons Sinne, um wieder mit Kant zu sprechen, »befestigen« können. Ebenso aber wird von neuem klar, daß Begriff und Idee nicht voneinander zu trennen sind, ja, daß nicht allein Begriff und Idee, sondern Begriff, Idee, Erscheinung, Natur und Welt überhaupt nicht voneinander ablös-

bar sind. Denn wie die einzelne Erscheinung nicht isoliert, sondern ein Glied im Ganzen der Natur und der wirklichen Welt überhaupt ist, so ist sie auch Erscheinung gerade des Wesens ihres Begriffes, der seinerseits wieder ein Glied im Ganzen der Idee ist, von der ihrerseits die Natur und die wirkliche Welt überhaupt, die auch untereinander eine Einheit bilden, nicht abzulösen sind.

Darum also können wir die Natur wahrhaft nur begreifen, wenn wir sie, wie Hegel sagt, »als die absolute Idee in sich tragend begreifen«. Und wir begreifen sie gerade als die Idee in sich tragend, weil ihr »Eine Idee«, wie Goethe sagt, »zum Grunde liegt«, die »immer zur Erscheinung kommt und daher als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegentritt«. Es ist eben die Idee, aus der »die Welt entsprungen gedacht werden muß«, — um im Zusammenhange mit den Worten Goethes und Hegels noch ein Wort Kants anzuführen —, damit sie überhaupt gedacht werden, ja, damit sie nicht allein gedacht werden, sondern auch wirklich existieren kann.

VI.

Es bedarf wohl keines weiteren Worts darüber, daß dieses »Entsprungen« nicht im zeitlichen Sinne der Entstehung der Welt aus der Idee zu nehmen ist. Denn dann würden beide ja wieder in abstrakter Trennung auseinandergerissen. Es gehört zum Wesen der Idee, der Welt »zum Grunde zu liegen« und in der Welt als dem Ganzen der Erscheinungen, »als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegenzutreten«, wie es zum Wesen des Begriffes als eines Gliedes der Idee gehört, uns in den besonderen Erscheinungen als Gliedern des Ganzen der Erscheinungen entgegenzutreten und als deren »Gesetz« und »Wesen« zu »erscheinen« und »offenbar« zu werden. Und ebenso gehört es zum Wesen des Ganzen der Erscheinungen oder der Welt, daß ihr die Idee »zum Grunde liegt« und in ihr als solcher eben »zur Erscheinung kommt«, wie es zu den einzelnen Erscheinungen und ihrem Wesen gehört, daß der Begriff eben dieses ihr Wesen ist, und daß die Erscheinung uns diesen als ihr »Gesetz offenbart«. Dieses Offenbar-Werden von Idee und Begriff im Ganzen der Erscheinungen und in den einzelnen Erscheinungen und das »zum Grunde liegen« von Idee und Begriff in jenem Ganzen und diesen einzelnen ist aber so wenig ein getrenntes, wie das Ganze der Erscheinungen und die einzelnen Erscheinungen voneinander getrennt sind. Es ist eines und eben dasselbe »zum Grunde liegen« und eines und eben dasselbe »Offenbar-Werden« wie es eines und eben dasselbe Bedingt-Sein oder Entspringen ist, nur in unendlicher Mannigfaltigkeit dimensionaler Gliederungen Eines und Ebendesselben Grundes und Wesens

der Idee zu ihren Gliedern als Begriffen und damit Eines und Ebendesselben Bedingten, der Welt als dem Ganzen der Erscheinungen, zu seinen Gliedern, eben den besonderen Erscheinungen.

So zeigen sich Idee und Wirklichkeit als »Geist des Wirklichen«, um mit Goethe zu sprechen, in dem unauflöslichen Einheitszusammenhange von »Geist und Welt«. Ein sich selbst nicht verstehender falscher Idealismus und ein sich selbst nicht verstehender falscher Realismus mögen versuchen, sie zu trennen, indem der eine etwa den Geist als ein einzelnes geistiges Ding oder als bloßen Vorstellungszusammenhang, der andere die Welt als eine starre Existenz denkt. Wie verschieden, ob nach der einen oder nach der anderen Seite, der Fehler begangen werden mag, grundsätzlich ist es derselbe Fehler leerer Abstraktion. Der »Geist des Wirklichen« in dem unauflöslichen Einheitszusammenhange von »Geist und Welt« aber ist nichts anderes als die »innerliche Wahrheit und Notwendigkeit« der Wirklichkeit selbst, in der so der Geist unmittelbar gegenwärtig ist, und weil die Idee in der Welt, sie so auch in der Erscheinung, als Begriff, sich konkret wirklich darstellt.

In dieser Einsicht liegt auch der Kern gerade des d e u t s c h e n Idealismus, zum Unterschiede von allem abstrakten Idealismus, wie von allem abstrakten Realismus, von denen der eine in seiner abstrakten Gestalt in Wahrheit ebensowenig idealistisch, wie der andere in seiner abstrakten Gestalt wahrhaft realistisch ist. Beide bleiben vielmehr eben bloße Abstraktionen. Dahingegen erlangen in Wahrheit Idealismus und Realismus konkrete Einheit gerade im deutschen Idealismus, indem die ewige Wahrheit der ewigen Idee-Bedingtheit des Wirklichen selber zu konkreter Einsicht gelangt ist. Diese Einsicht ist geschichtlich eine der größten Geistestaten gerade des deutschen Idealismus, so unabhängig ihr übergeschichtlicher, überzeitlicher Wahrheitsgehalt auch von ihrer geschichtlichen, zeitlichen Gewinnung sein mag. Wieweit aber über alle bloß schulmäßig-philosophische Enge auch schon die geschichtliche Einsicht hinausgreift, das zeigt am besten der eine Umstand, daß wir vorhin ihren tiefsten Kern bei Goethe, Kant und Hegel aufweisen konnten. Eine geschichtliche Untersuchung würde den Aufweis noch bedeutend erweitern können. Hellt sich doch so auch, um hier nur auf jenes geschichtlich bedeutungsvolle Verhältnis zurückzugreifen, an das wir am Beginn unserer Ausführungen anknüpften, der ursprüngliche »diametrale« Gegensatz zwischen Goethe und Schiller jetzt in seinem tiefsten Inhalte als dialektischer Gegensatz auf, der zu seiner Synthesis gelangt ist: Die Idee ist nicht Erscheinung, und die Erscheinung ist nicht Idee. Aber in der Erscheinung stellt sich als Begriff die Idee konkret wirklich dar, weil sie sich in der Welt,

die aus ihr »entsprungen« ist, der sie »zum Grunde liegt«, die sie »in sich trägt«, darstellt. Noch einmal habe ich diese Wendungen Kants, Goethes und Hegels herangezogen, um damit anzudeuten, daß die Grundeinsicht in dieses Verhältnis, mag sie auch im geschichtlichen Bestande des deutschen Geisteslebens bedeutend weiter ausgreifen, doch bei diesen drei großen Gestalten des deutschen Geistes ihre genaueste Präzision erreicht hat.

VII.

Aus dieser Einsicht allein läßt sich auch verstehen, daß wir in dieser Welt, in der wir leben, in die wir von Natur gestellt sind, sinnvoll wirken und handeln können, daß in der Natur Kultur darstellbar ist. Wir pflegen zwar Natur und Kultur zu unterscheiden und setzen auch die wirkliche Welt, in der wir leben, in ihrer Ganzheit weder mit der Natur noch mit der Kultur einfach gleich. Wir sprechen darum wohl auch von der natürlichen Welt und unserer Kulturwelt oder von der Wirklichkeit der Natur und der Wirklichkeit der Kultur. Wir treffen diese Unterscheidung nicht bloß tatsächlich, sondern haben auch ein Recht dazu. Allein darüber dürfen wir nicht vergessen, daß diese Unterscheidungen eben Unterscheidungen unserer reflektierenden Überlegung, nicht aber getrennte Sphären im Wirklichen sind. Es ist eine und eben dieselbe wirkliche Welt, die sowohl Natur, wie auch Kultur ist. Und es ist eine und ebendieselbe Natur, die die wirkliche Welt, in der wir leben, ist, und in der wir Kultur aufbauen können. Hier eine wirkliche Trennung behaupten wollen, würde abermals bedeuten, auf der einen Seite einem abstrakten Idealismus, der ein falscher Idealismus wäre, auf der andern Seite einem abstrakten Realismus, der zugleich ein abstrakter Naturalismus und auch seinerseits falsch wäre, verfallen.

Wie wir mit Kant die Natur als »Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bedingt ist«, fassen konnten, so können wir die Kultur fassen als Dasein, sofern es nach allgemeinen Werten als Zielen und Aufgaben sinnbestimmt ist, genauer, sofern Ziele und Aufgaben, die ihren Gehalt von allgemeinen Werten empfangen, in ihm dargestellt werden und damit auch ein Sinn zur Darstellung gelangt. Aber gerade diese Unterscheidung macht auch schon die übergreifende Einheitsbeziehung beider Unterscheidungsglieder und diese eben als Glieder eines einheitlichen Ganzen deutlich, dahin nämlich deutlich: Das Dasein könnte gar nicht nach allgemeinen Werten durch Darstellung von Aufgaben und Zielen sinnbestimmt werden, wenn es nicht auch allgemeingesetzlich bedingt wäre. Ohne oder außerhalb der Natur wäre also auch Kultur unmöglich. Nur müssen wir uns, um das recht zu verstehen, auch vergegenwärtigen, was jene all-

gemeingesetzliche Bedingtheit der Natur im tiefsten Sinne bedeutet. Sie entrückt gerade die Natur aller naturalistischen oder materialistischen Auffassung, der, ohne es zu merken, auch Gegner des Naturalismus und Materialismus dann leicht verfallen, wenn sie den Naturgesetzesgedanken in abstrakter Isolation von allem Kulturdasein abgelöst denken. Allgemeingesetzlich bedingt, bedeutet, wie wir gesehen haben, gerade ideebedingt. Denn die Idee ist ja, wie Goethe es am deutlichsten ausgesprochen hatte, »das Gesetz aller Erscheinungen«, also Gesetz der Welt als des Alls oder des Ganzen der Erscheinungen und damit der Natur. Und gerade weil diese idee-bedingt ist, ist sie auch von vornherein nicht gänzlich sinnabgelöst und darum gerade auch sinnbestimmbar und auf ihr Kultur aufzubauen.

Gäbe es eine von aller Gesetzlichkeit losgelöste, unbedingte Natur als »absolute Realität«, wie sie der Naturalismus glaubt, und wäre diese eben nicht eine bloße naturalistische Abstraktion, sondern Wirklichkeit, was sie freilich nicht ist und nicht sein kann, dann wäre doch Wert und Aufgabe und Ziel in ihr nicht darstellbar, Kultur in ihr nicht möglich.

Gerade weil »die Welt aus einer Idee entsprungen« ist, ist sie so allgemeingesetzlich bedingt, daß sie Natur ist, und ist die Natur so sinnbestimmt, nicht sinnabgelöst, daß auf ihr Kultur errichtet werden kann. Daß »das Besondere ewig dem Allgemeinen unterliegt, das Allgemeine ewig sich dem Besonderen fügt«, das ist in gleicher Weise also grundlegend für die Kultur, wie für die Natur. Wie die Natur nicht lediglich ein Ganzes allgemeiner Gesetze, sondern das Ganze der besonderen Erscheinungen unter allgemeinen Gesetzen ist, so ist auch die Kultur umgekehrt nicht lediglich ein Ganzes besonderer Erscheinungen, sondern ein Ganzes besonderer Erscheinungen in Beziehung auf allgemeine Werte, Ziele und Aufgaben. Aber dieses Zielganze der Kultur kann sich nur erheben auf dem Grunde des Gesetzesganzen der wirklichen Natur.

Man hat zwar ganz recht, wenn man gerade für die Kultur das Individuelle gegen den Massenwahn allgemeiner Gleichheit und Gleichmacherei betont. Aber dieser Wahn bleibt Wahn gegenüber jeder einzelnen Naturerscheinung, genau so wie gegenüber jeder einzelnen Kulturerscheinung, da jedes konkrete Wirkliche individuell ist. Auf das Individuelle, bloß weil es individuell ist, kommt es darum auch für die Kultur nicht an. Ohne Zusammenhang mit einem Allgemeinen wäre es überhaupt bloß eine Abstraktion, wie das abstrakte Allgemeine ohne ein ihm unterliegendes Besonderes eben eine bloße Abstraktion wäre. Vielmehr ist es für die Kultur entscheidend, daß das Individuelle sich zu einem Allgemeinen als Ziel und Aufgabe, die ihren Gehalt vom selber allgemeinen Wertreich emp-

fangen, erweitern kann. Diese Erweiterung macht in der Kultur das Individuelle erst zur Persönlichkeit, und der allgemeine Wertgehalt seiner Aufgabe ist die »Sache« der Persönlichkeit, so daß Persönlichkeit und Sache selber voneinander unabtrennbar sind. Auch diese Einsicht ist einer der tiefsten Grundzüge gerade der deutschen Philosophie, wie H. Glockner klar gesehen und betont hat, und er weist dabei mit Recht ganz besonders auf den Gedanken Hegels hin: »Die wahre Selbständigkeit besteht allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem das Allgemeine durch die Einzelheit sich ebensosehr ein konkretes Dasein gewinnt, als die Subjektivität des Einzelnen und Besonderen im Allgemeinen erst die unerschütterliche Basis und den echten Gehalt für seine Wirklichkeit findet.«

Die Erweiterung des Individuellen zu dem allgemeinen Ziele seiner werthaltigen Aufgabe oder seiner Sache in der Kultur aber wäre dem Besonderen nicht möglich, wenn es nicht von Natur das Allgemeine als sein Wesen in sich trüge, das seine Besonderheit bestimmt und bedingt und ihr die Struktur gibt, die sich auf ein selber allgemeines Ziel richten kann.

VIII.

Das ist das Charakteristische dessen, was Hegel »Selbständigkeit« nennt, daß die individuelle Erscheinung ihr wahres Selbst gerade nicht in sich selber hat, wie der Individualismus meint, sondern, weil sie in der Idee ihren Grund hat, allein auch in der Idee als ihrem Ziele ihr wahres Selbst als Persönlichkeit finden kann. Das hält sie auch in jener unablässigen Spannung zwischen Tat und Aufgabe, zwischen jeweils erreichtem und immer neuem Ziele, in der sie ihrem wahren Selbst nur genugtun kann, wenn sie sich selber nie genügt. Sie kann das Glück der Genugtuung nur empfinden, wenn sie auch die Qual des Ungenügens empfindet, so wie es Faust noch am Ende seines hundertjährigen Lebens vom Menschen fordert:

»Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick!«

Immer wieder muß sie sich selber, d. h. in ihrer bloßen Individualität überwinden, sich selber aufgeben, um sich durch ihr Streben ins Überindividuelle, ins Ewige, ins Unendliche auf einer höheren Stufe wiederzufinden:

»Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden.«

Aber sie kann sich im Unendlichen und Ewigen, in dem Allgemeinen ihres Zieles nur finden, weil ihr Selbst seinen Stand und Grund hat allein im

Allgemeinen der Idee. Dieses Grund- und Stand-Haben ihres Selbst in der Idee, das sie zum Ziele überindividueller Bestimmung befähigt und bestimmt, das allein charakterisiert ihre wahre Selbständigkeit. Diese wahre Selbständigkeit, in der die Erscheinung allein zu ihrem Selbst gelangt, ist also weder von ihrem Grunde noch von ihrem Ziele ablösbar, sondern beiden verbunden, in beide verflochten, insofern die Idee als Grund sie zu ihrem Ziele befähigt und bestimmt, aber sich auch selber in ihr als Subjekt sich auf sich selbst reflektiert, auf sich selbst zurückbezieht, um sich zugleich auch durch sie auf ihr Ziel zu projizieren, auf dieses vorzubeziehen. Eben darum ist die Erscheinung als Subjekt oder als Persönlichkeit von ihrer Sache, wie wir sagten, nicht zu trennen, wie sie von ihrem Grunde nicht zu trennen ist. Denn in ihrem Grunde hat sie ihr Wesen, wie sie in ihrer Sache ihr Ziel hat. Durch beide ist sie, was sie ist, indem sie wird, was zu werden ihre Bestimmung ist, ihre Bestimmung, in der sie durch stetige Überwindung der jeweils erreichten Stufe ihres Seins zu immer neuer Stufe fortzuschreiten und nur im dauernden Ungenügen ihrem wahren Selbst genügen kann.

Diese Selbstüberwindung des bloß Individuellen und seine Erweiterung zum Allgemeinen findet die konkrete Darstellung im Sozialen. Wundervoll hat das wieder Goethe betont, wenn er einmal in den Tagebüchern bemerkt, daß hier das Individuum jene »Einschränkung« erfährt, die gerade »wahre Ausbreitung« ist. Freilich muß dabei das Soziale in dem tiefen Sinne echter Gemeinschaft verstanden werden, die das Allgemeine in zwiefachem Sinne repräsentiert, nämlich einmal als Gemeinschaft z w i s c h e n Persönlichkeiten und sodann als Gemeinschaft v o n allgemeinen Werten, so daß auch diese beiden Grundzüge der Gemeinschaft wiederum nicht voneinander ablösbar sind. Damit ist die Gemeinschaft ebenso Ziel der Gesellschaft und gibt dieser ihren Sinn, wie die Persönlichkeit Ziel des Individuums ist und diesem seinen Sinn gibt. Durch die Gemeinschaft als Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten und als Gemeinschaft von Werten können dem Individuum in der Gesellschaft erst Fülle und Reichtum jener Aufgaben erwachsen, mit deren Bearbeitung es im konkreten zeitlichen Leben, nach dem Worte Goethes »im Endlichen nach allen Seiten gehen« muß, um »ins Unendliche schreiten« zu können.

Wenn es darum, wie ich schon betonte, auf das Individuelle, bloß weil es individuell ist, auch in der Kultur nicht ankommt, da ja jede einzelne wirkliche Erscheinung individuell ist, so kommt es doch auf das, was Hegel die »Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit« nennt, an. Und erst sie geben dem Individuellen seine wahrhaftige Bedeutung gegenüber der Schablone des Gleichheits-Massen-Wahns, jene

Bedeutung, in der es auch innerhalb des konkreten sozialen Lebens Voraussetzung für echtes Führertum ist. Denn das gründet sich gerade darauf, daß allgemeine Wertgehalte eine besonders starke Ausprägung in einer individuellen Gestalt zur Persönlichkeit gewonnen, mit ihr eine besonders hervorstechende Einheit und Durchdringung erlangt haben. Wahres Gemeinschaftsleben ist darum so weit davon entfernt, wahres persönliches Leben auszuschließen, daß es dieses schon seinem Begriffe nach als Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten einschließt und es erst recht fordert in stärkster Ausprägung für echtes, das Leben der Gesellschaft zur Gemeinschaft gestaltendes Führertum. Daß es die Gesellschaft zur Gemeinschaft führe, kraft der in einer Persönlichkeit sich durchdringenden individuellen Fähigkeiten und allgemeinen Wertgehalte, das eben besagt schon der richtig verstandene Name des Führertums, in dem schlechthin Individuelles und Einmaliges mit schlechthin Allgemeinem und Ewigem die tiefste Einheit und Verbindung eingegangen sind.

Die konkreteste Form der Gesellschaft, in der die Gemeinschaft ihren allgemeinsten und umfassendsten Inhalt gewinnt und echtes Führertum darum auch seine höchste Sendung finden kann, aber ist das Volk. Denn es ist, wie schon Fichte es mit unüberbietbarer Präzision ausgesprochen hat, »das Ganze der in Gesellschaft miteinander lebenden, sich natürlich und geistig fortzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem besonderen Gesetze der Erzeugung des Göttlichen aus ihm steht.« Es könnte aber nicht »unter einem besonderen Gesetze der Erzeugung des Göttlichen aus ihm«, also in Kultur und Gemeinschaft stehen, wenn es unter ihm nicht auch als Gesellschaft der natürlich und geistig sich fortzeugenden Menschen, also »insgesamt« oder als »Ganzes« stünde, wenn es nicht, wie die Natur überhaupt, so auch in seiner besonderen Natürlichkeit die Idee als Allgemeines und sein Wesen in sich trüge, das ihm die Struktur gibt, vermittels deren es sich durch seine natürlichen Kräfte auf die allgemeinen Ziele seines Gemeinschaftslebens richten kann, wie das vereinigend der Name »Nation« bezeichnet, so daß in seiner Gemeinschaft und in allen Erscheinungen seines Gemeinschaftslebens die Einheit von Idee und Wirklichkeit unmittelbar sich offenbart.

Wie daraus, daß der Welt »eine Idee zum Grunde liegt« (Goethe), daß sie »aus einer Idee entsprungen ist« (Kant), und daß »wir die Natur als die absolute Idee in sich tragend zu begreifen haben« (Hegel) verstehen läßt, daß in der Natur überhaupt Kultur darstellbar ist, so läßt sich daraus auch verstehen, daß diese Darstellung an bestimmte naturgesetzliche Bedingungen gebunden ist. Die Gebundenheit dieser Darstellung der Kultur an bestimmte naturgesetzliche Bedingungen und diese naturgesetz-

lichen Bedingungen als solche wird man freilich nicht miteinander verwechseln und ihren synthetischen Einheitszusammenhang nicht als Identität ausgeben dürfen. Sieht man aber diesen synthetischen Einheitszusammenhang als solchen richtig, dann wird einem auch einsichtig die Bedeutung der rassischen Phänomene für das Volkstum und alle Kultur, die immer völkisch geprägt ist. Gewiß ist darum auch die Rasse wieder nicht einfach mit Volk und Volkstum identisch; aber sie ist biologische Bedingung oder genauer Zusammenhang biologischer Bedingungen für diese. Das zu betonen ist nicht, wie man mir vor etwa zwanzig Jahren schon einmal vorwarf, als ich es damals betonte, ein Rückfall in krassesten Naturalismus und Materialismus und ein Abfall von den besten und ewig wertvollen Traditionen gerade des deutschen Geistes. Und es ist darum ebensowenig ein solcher Rückfall und ein solcher Abfall, wenn heute im Nationalsozialismus die Bedeutung von Blut und Boden für Kultur und Volkstum betont wird. Das kann nur meinen, wer Rasse und Blut und Boden und die ganze Natur überhaupt selber nur grob naturalistisch und materialistisch zu denken imstande ist. Er müßte aber dann schließlich auch die Betonung der natürlichen Bedingungen des Volkstums bei Fichte, diesem hervorragenden Vertreter des deutschen Geistes, insbesondere gerade des deutschen Idealismus, ja schließlich diesen selbst als naturalistisch und materialistisch ausgeben. Wer aber begriffen hat, daß die Natur nicht ein starres absolutes Dasein ist und mit ihr auch das Materielle nicht, sondern, daß sie als Ganzes der wirklichen Erscheinungen die Idee, aus der sie entsprungen, auch in sich selber trägt und tragen muß, damit auf ihr Kultur aufgebaut werden kann, der wird auch begreifen: Gerade die Betonung jener natürlichen Bedingungen wie wir sie in den Erscheinungen der Rasse oder des Blutes und Bodens bezeichnen, entspricht nicht nur den wertvollsten Traditionen des deutschen Geistes, sondern befestigt und führt weiter eine der tiefsten Einsichten, die gerade der deutsche Geist bereits grundsätzlich über das Verhältnis von Idee und Erscheinung in sachlicher Arbeit gewonnen hat.

DER IDEALISMUS ALS GRUNDLAGE DER STAATSPHILOSOPHIE[1]).

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Philosophie ist das sich vor sich selbst rechtfertigende Denken, das sich von anderem Denken nicht in der Methode, sondern im Ziele unterscheidet, insofern es sich selbst zum Gegenstande setzt, um sich bewußt zu werden, was es tut, wenn es denkt, und was seine Gültigkeit oder Richtigkeit, und damit zugleich die Gültigkeit oder Richtigkeit seiner Ergebnisse bedingt. Diesen Begriff von Philosophie setzen die nachfolgenden Ausführungen voraus, indem sie darlegen wollen, wie die so verstandene Philosophie als Idealismus geschichtliche Wirklichkeit erlangt hat und Wirklichkeit wieder erlangen muß, um ihren Begriff realisieren zu können. Sie wollen in ganz kurzen Strichen zeigen, worin das Wesen des philosophischen Denkens besteht, und versuchen, von hier aus einen objektiv gültigen Standpunkt gegenüber den politischen Gestalten und Problemen der Gegenwart zu gewinnen.

Es handelt sich also um die Objektivität, um die schlechthinnige Gültigkeit der Erkenntnis. Sie hat heutzutage ihren Kurswert verloren; man pflegt sich auf eine »Weltanschauung« zurückzuziehen und zu verlangen, daß man sie »gelten lasse«, wie man selbst bereit ist, die Weltanschauung des anderen zu achten. Aber dieser Standpunkt ist alles andere als ein philosophischer Standpunkt und wir müssen ihn deshalb ablehnen; denn er bedeutet nicht die Beendigung des Streites, sondern seine Unbeendbarkeit. Weltanschauung ist Anschauung und will nichts anderes als Anschauung sein; Anschauung aber nennen wir die unmittelbare, unreflektierte Gewißheit des Bewußtseins von seinem Gegenstand, eine Gewißheit, die um so bestimmter ist, je weniger das anschauende

1) Diese Abhandlung gibt den wesentlichen Inhalt eines Vortrags wieder, den der Verfasser im April 1934 in der Universität Sofia gehalten hat.

Subjekt sich durch sein Denken, durch Reflexion und Spekulation, dieser Gewißheit selbst zu vergewissern sucht. So ist das Wesen der Anschauung die Subjektivität; das anschauende Subjekt kann für die Gewißheit seiner Anschauung keine sie rechtfertigenden Gründe angeben; es kann nur sagen: so gewiß ich lebe, so gewiß ist das oder jenes so oder so. So verlangt die Anschauung aus ihrem eigensten Wesen heraus nach einer Begründung; das denkende Bewußtsein muß den Standpunkt der Unmittelbarkeit und Subjektivität verlassen, muß zur Reflexion übergehen, um dadurch zur vermittelten Erkenntnis und schließlich zur Objektivität zu kommen. Weltanschauung aber bedeutet eine Anschauung, deren Gegenstand eine Welt ist, d. h. eine durch die Eigenart des Subjektes bedingte und insofern einheitliche Anschauung eines Ganzen von Gegenständen. So kann Weltanschauung niemals ein Letztes, sondern muß ein Erstes sein; es genügt niemals, eine Ansicht, eine Meinung mit der eigenen Weltanschauung zu begründen, der der andere Teil immer die seinige entgegensetzen kann, sondern die Anschauung muß sich auf dem Umweg über die Vorstellung in den Begriff verwandeln, in dem erst die Stufe der Objektivität erreicht wird. Begriff ist die objektiv gültige Erkenntnis, in der die Getrenntheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Gegenstandes aufgehoben ist; eine Erkenntnis, die nicht mehr subjektiv ist, insofern das Ergebnis des Erkenntnisprozesses von allen denkenden Subjekten, sofern sie sich nur selbst begreifen, gelten gelassen werden muß. Und so ist Philosophie als Prozeß der Weg des Erkennens oder des denkenden Bewußtseins von der Anschauung über die Vorstellung zum Begriff und Philosophie als Lehre die Wissenschaft von der Entwicklung des Begriffes, von der Einheit von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis.

I.

Diese Vorbemerkungen waren notwendig, um den Leser instand zu setzen, meinen weiteren Ausführungen zu folgen; denn da es sich hier nicht um ein entwickeltes System, sondern um die kurze, skizzenhafte Erörterung eines spezialphilosophischen Gegenstandes handelt, muß ich gewisse Voraussetzungen machen und als Voraussetzungen stehen lassen, die ich anderen Falles versuchen könnte, zu begründen, indem ich zeigen würde, wie sich eines aus dem andern mit Notwendigkeit ergibt und sich die Voraussetzung selbst, von der wir ausgehen würden, schließlich in ein Resultat verwandelt, in welcher Kreisbewegung sich die wahre Voraussetzungslosigkeit der Philosophie enthüllen würde. Darauf muß ich leider hier verzichten. Wenn ich nun aber zu meinem Thema übergehe, das durch

die Worte: »Realismus und Idealismus als philosophische Standpunkte« bezeichnet ist, so ist Ihnen wohl schon aus meinen Vorbemerkungen klar geworden, wie dieses Thema verstanden werden soll: nicht im Sinne der Gegenüberstellung zweier »weltanschaulicher« und insofern subjektiver und indiskutabler Standpunkte, von denen jeder so viel Recht hätte wie der andere und d. h. zugleich auch ebensoviel Unrecht, und jeder nur von relativer Gültigkeit wäre, sondern in dem Sinne, daß wir uns mit diesen »Standpunkten« in ihrer Relativität und Subjektivität vertraut machen wollen, um durch unser Denken, das philosophisches Denken sein will, über die bloße Standpunktmäßigkeit hinaus zu gelangen, den Standpunkt der Relativität, der Anschauung, aufzugeben, um dafür den Standpunkt der Objektivität zu gewinnen, die bloße Anschauung in Begriff zu verwandeln und von diesem Standpunkt der Objektivität aus, als des sich begreifenden, seiner selbst gewiß gewordenen Bewußtseins, die Entscheidung über Recht und Unrecht dieses oder jenes Standpunkts, und zwar im Endergebnis in bezug auf die Frage der Gültigkeit und Richtigkeit bestimmter Vorstellungen über Recht und Staat, fällen zu können. Um uns aber über den Standpunkt der Subjektivität gegenüber dem Realismus wie dem Idealismus erheben zu können, müssen wir zunächst wissen, was Realismus und Idealismus bedeuten.

Realismus bezeichnet den Standpunkt, der die Dinge der Außenwelt als unabhängig von dem Bewußtsein des erkennenden Subjekts existierend annimmt, ihnen in diesem Sinn Realität zuschreibt. Sie sind »an sich« d. h. ohne gewußt oder wahrgenommen zu werden, und das Erkennen bedeutet demgemäß, daß sie in dieser ihrer »Gegebenheit« von dem erkennenden Bewußtsein irgendwie erfaßt werden. So sind dem Menschen nach der Auffassung des Realismus nicht nur die toten Dinge der anorganischen Natur, sondern auch die lebenden Gegenstände der organischen Welt und vor allem auch seine Mitmenschen »gegeben«, und die Erkenntnis dieser dem erkennenden Subjekt gegenüberstehenden an sich seienden »Gegenstände« besteht darin, daß dieses Subjekt in seinem Bewußtsein sich ein Bild von diesen Gegenständen macht, das dem Original entspricht oder wenigstens entsprechen soll. Dieser Realismus ist zunächst der gänzlich unproblematische Standpunkt des naiven, seiner selbst und der Außenwelt unmittelbar gewissen Bewußtseins, also des gewöhnlichen unphilosophischen Menschen. Insofern spricht man von »naivem Realismus«. Es gibt aber auch einen philosophischen Realismus, dem die Gegebenheit der Außenwelt zwar nicht ohne weiteres selbstverständlich ist, der sich vielmehr zu dieser Außenwelt kritisch verhält, aber glaubt, die Realität der Außenwelt auf Grund einer kritischen Prüfung ihrer Voraussetzungen

festhalten zu müssen. Verzichtet der Philosoph auf solche Prüfung, so ist sein Realismus nicht kritisch und nicht philosophisch, sondern dogmatisch und d. h. naiv. In Wahrheit ist aber auch der kritische Realismus ebenso wie der Kritizismus überhaupt, dogmatisch, insofern er im Grunde schon die Realität an sich voraussetzen muß, um sie überhaupt festhalten zu können. Gegenüber diesem theoretischen Realismus ließe sich auch ein praktischer oder ethischer Realismus behaupten: es wäre der Standpunkt, daß die Gesetze für das praktische Verhalten des Menschen aus der vorausgesetzten Tatsache seines Hineingestelltseins in seine Umwelt abzuleiten wären; wir könnten die ganze eudämonistische und positivistische Ethik hierher rechnen; doch ist es bisher nicht gebräuchlich gewesen, von einem praktischen Realismus zu sprechen. — Dieser realistische Standpunkt, so natürlich und unvermeidlich er dem naiven Menschen erscheint, bietet gleichwohl dem Denken erhebliche Schwierigkeiten. Immer wieder drängt sich dem Denker die Frage auf, wie der Gegenstand, den er als außer seinem Bewußtsein oder an sich seiend voraussetzt, doch in dieses Bewußtsein hineingelangen mag und wie ich eine Gewißheit dessen erhalten kann, daß der Gegenstand, so wie ich ihn in meinem Bewußtsein habe, dem außerhalb dieses Bewußtseins oder an sich seienden Gegenstand entspricht. Es ist, solange die Welt steht, noch niemals gelungen, diese Frage in einer das Denken irgendwie befriedigenden Weise zu beantworten. Das zeigt sich besonders deutlich an einem in der Neuzeit viel erörterten Problem, dem nach dem Grund unseres Wissens von fremden »Ichen«. Daß eine bestimmte Art von Gegenständen, die ich in meiner Umwelt vorfinde, lebende Wesen und Menschen sind, gleich mir, ist für mich außer jedem Zweifel; ich kenne sie als denkende, wollende, schaffende und d. h. als geistige, als Vernunftwesen. Aber woher kommt mir diese Erkenntnis? Man hat die gewagtesten Hypothesen aufgestellt, hat vor allem behauptet, daß diese Erkenntnis auf einem Analogieschluß beruhe, durch den der Mensch aus der Ähnlichkeit mit sich, aus den Bewegungen, aus dem ganzen Verhalten seines Gegenüber auf seine Gleichartigkeit mit ihm selbst schließe. Nun ist die Analogie ein sehr kompliziertes Verfahren, zu dem vor allem das werdende Kind nicht fähig ist, das gleichzeitig mit sich selbst sich auch seiner Umgebung und in ihr der Menschen, seiner Familie, seiner Mutter, seines Vaters, seiner Geschwister bewußt wird, die es versteht und kennt. In Wahrheit erlangt es dieses Verstehenkönnen und dieses Wissen von der Ichheit dieser Menschen seiner Umgebung nicht durch irgendwelche Erfahrung, nicht auf dem Wege der Reflexion und der Analogie, sondern sein indidviduelles Bewußtsein entwickelt sich aus der Nacht der Vorbewußtheit von selbst zu der un-

mittelbaren Erkenntnis von sich und den anderen als Menschen, als Ichen, als lebenden, ihrer selbst bewußten, durch Triebe bestimmten, sich über diese Bestimmtheit erhebenden und in diesem Sinn zur Freiheit sich entwickelnden Subjekten [1]). Aber der Realismus kann das nicht einsehen; denn für ihn sind diese Iche als Gegenstand das schlechthin andere des Subjekts, sind sie jedes in sich abgeschlossen, eine einzelne Gegebenheit, die vielleicht gleich anderen Gegenständen »erkannt«, aber gewiß nicht »verstanden« werden kann; es kann für diesen Standpunkt auch unter diesen fremden »Ichen« im Grunde keinen Zusammenhang geben, als den der gemeinsamen Gattung nach äußeren Merkmalen, und das ist in der Tat der Standpunkt des Individualismus, der so als Konsequenz des Realismus erkannt und damit auch schon, wie wir noch sehen werden, gerichtet ist.

Was bedeutet nun demgegenüber der Idealismus? Jedenfalls nicht das, was man gewöhnlich meint, wenn man einen Menschen, in der Regel mit dem Unterton des Bedauerns, einen Idealisten nennt. Aber freilich ist auch der Idealismus als Richtung des philosophischen Denkens heutzutage schlecht angesehen; die Gegenwart ist realistisch geblieben, wie es die Welt lange vor dem Kriege geworden war und blickt nach wie vor mit Geringschätzung auf den Idealisten herab. Aber sie tut das aus einem Mißverständnis: der Idealist ist ihr ein Mensch, der, etwa in der Weise des Platon, so wie sie diesen sich vorzustellen pflegt [2]), den Blick von der Wirklichkeit abwendet und nach einer besseren und schöneren Welt sucht, sei es, daß er in ihr ein unwirkliches Leben zu führen oder jene Welt der Ideale in unserer empirischen Welt zu verwirklichen sucht, in der die Ideen nicht so leicht beieinander wohnen wie in jener, wo, mit Schiller zu sprechen, »des Olympos Harmonien empfangen den Verklärten in Kronions Saal«. Demgemäß ist ihr der Idealismus nicht sowohl eine philosophische und ernst zu nehmende Richtung, sondern vielmehr eine Disposition des Gemüts, in der Notwendigkeit bestehend, die Dinge und Verhältnisse der empirischen Welt nicht so zu nehmen wie sie sind, sondern sie mit idealen Vorbildern zu vergleichen und wegen ihrer notwendigen Inadäquatheit mit ihnen zu verwerfen. Von solchen Idealisten und sol-

1) Vgl. dazu im Näheren jetzt meine »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«, I. Kapitel: Realismus und Idealismus, S. 6 ff., 18 ff.

2) Eine Vorstellung, die freilich Platon nicht wirklich gerecht wird, wozu auf Hildebrandt verwiesen werden kann. Zwar ist Platon von dem absoluten Idealismus Hegels weit entfernt; aber schon die Bezeichnung seiner Gedankendinge als Ideen, als des in der Wirklichkeit »Geschauten« läßt erkennen, daß es sich für ihn nicht um bloß subjektive Vorstellungen handelt.

chem Idealismus ist hier nicht die Rede. Vielmehr handelt es sich bei dem philosophischen Idealismus um eine sehr nüchterne Angelegenheit des philosophischen Denkens: um einen — sagen wir vorläufig — Standpunkt, den wir durch die bereits erwähnte Frage nach der Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis, die alle Wissenschaft voraussetzt, einzunehmen genötigt werden. Es ist das uralte Erkenntnisproblem, mit dem der Mensch aus der Selbstverständlichkeit seiner Naivität heraustritt: der philosophische Realismus vermag es nicht zu bewältigen; die Frage nach der Übereinstimmung des Bewußtseinsinhaltes mit dem als bewußtseinsjenseitig vorgestellten Gegenstand. Ist, wie es dieser Realismus voraussetzt und wie es für den naiven, unphilosophischen Menschen eine Selbstverständlichkeit ist, der Gegenstand als solcher wirklich außerhalb des Bewußtseins, dann kann die Erkenntnis nur darin bestehen, diesen Gegenstand im Bewußtsein abzubilden, und dann bleibt immer die Frage offen, welche Gewähr wir dafür haben, daß der bewußtseinsimmanente Gegenstand mit jenem bewußtseinstranszendenten Gegenstand übereinstimmt und in diesem Sinn wirklich »erkannt« wird. Von Platon bis zu Kant hat sich die Philosophie vergebens an diesem Problem abgemüht, ohne jemals einen Schritt weiterzukommen. Wirklich gefördert hat das Problem zuerst Kant, der den Gegenstand überhaupt erst im Bewußtsein des erkennenden Subjektes durch die Synthesis von Denken und Anschauen, von Verstand und Sinnlichkeit, entstehen ließ, wodurch das Erkennen einen neuen Sinn erhielt und das Problem der Übereinstimmung der beiden Gegenstände seinen Sinn verlor. Aber wirklich erfaßt hat Kant das Problem leider nicht: indem er den Gegenstand im Bewußtsein des Subjekts durch die Verbindung der Kategorien des Verstandes mit den Sinnesempfindungen, die der Mensch empfängt, entstehen ließ, blieb die Frage bestehen, woher die vom Subjekt aufgenommenen Sinneseindrücke stammen; hier mußte sich Kant mit einer Verlegenheitsauskunft begnügen: sie stammen von dem »Ding an sich«, das selbst völlig unerkennbar ist, jenseits aller möglichen Erkenntnis liegt. Es leuchtet ein, daß das Erkenntnisproblem damit nicht gelöst, sondern nur verschoben war; in dem »Ding an sich« war ein Rest des alten Realismus erhalten geblieben, der für das kritische Bewußtsein unerträglich war und das Denken mit Notwendigkeit über diesen Standpunkt hinausführte. Die einzelnen Stadien der an den »kritischen Idealismus« Kants anknüpfenden Entwicklung kann ich hier nicht darzustellen wagen; ich muß mich darauf beschränken, das Endergebnis zu nennen, das wir als den absoluten Idealismus bezeichnen können. Die Aufgabe war, das Ding an sich, als den ungelösten Rest des Realismus aufzulösen; diese hat nach den unzulänglichen Versuchen Fich-

tes und Schellings Hegel gelöst. Der Kern seiner Lehre besteht in dem Satz: es ist nichts an sich, was nicht auch für uns wäre; d. h. es hat überhaupt keinen Sinn, von irgendwelcher Bewußtseins-Transzendenz zu sprechen. Das Bewußtsein als die restlose Aktivität und Spontaneität des Geistes legt sich selbst in Subjekt und Objekt auseinander; es ist auch in seiner Sinnlichkeit, seiner Anschauung, nicht rezeptiv, wie Kant angenommen hatte, sondern aktiv oder spontan, insofern es sich den Gegenstand vor- oder gegegenüberstellt, um ihn auf sich zurückwirken zu lassen, um von ihm beeindruckt zu werden. So besteht die Realität der sog. Außenwelt in nichts anderem als in dem Vorgestellt- oder Gedachtwerden des Gegenstandes durch das Subjekt; die Realität besteht insofern in der Idealität; das ist der Kern eines konsequent zu Ende gedachten Idealismus. Der Idealismus sucht also nicht nach einer besseren und schöneren Welt und träumt sich nicht weg von unserer irdischen Welt, sondern sein Blick ist gerade auf die Wirklichkeit gerichtet, die er als sein anderes vorfindet, und er sucht gerade diese Wirklichkeit zu begreifen und begreift sie, indem er begreift, daß sie und damit zugleich seine Erkenntnis von ihr, das Ergebnis des als Bewußtsein des Menschen denkenden und schaffenden Geistes ist. So behält also die Wirklichkeit durchaus ihre Realität; aber diese Realität wird begriffen als Idealität. Diese wenigen Bemerkungen werden genügen, um die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit dieses »Standpunktes«, der insofern eben kein bloßer Standpunkt mehr ist, für den aber die Gegenwart leider noch nicht wieder das nötige Verständnis gewonnen hat, einsehen zu lassen: seine Notwendigkeit ist für uns unbestreitbar, sobald nur überhaupt die Berechtigung der erkenntnistheoretischen Frage bejaht wird, weil diese nur von diesem idealistischen Standpunkt ausgelöst werden kann. Und damit ist denn aller Realismus, auch in der Form des Empirismus, Positivismus und Naturalismus, widerlegt.

Das Bewußtsein aber ist für den Idealismus, wenn er sich nur recht begreift, keine physische oder psychische »Gegebenheit«, sondern das schlechthin Nichtgegebene, die in diesem Sinne metaphysische und metapsychische Voraussetzung aller Gegebenheiten: denn diese sind als Bewußtseinsinhalte begriffen; das Bewußtsein selbst legt sich in Subjekt und Objekt der Erkenntnis auseinander und ist die Einheit von beiden in ihrer Unterschiedenheit: konkrete Einheit von Ichbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein oder kurz von Ich und Gegenstand. Es ist als Anschauung, Vorstellung und Denken reine Aktivität oder Spontaneität: unendlicher Prozeß des sich in sich Unterscheidens und aus der Unterschiedenheit wieder in sich Zurückgehens, und ist nichts weiter als dieser

Prozeß. Aber das Bewußtsein ist auch nicht bloßes Denken, nicht bloß theoretisches, intelligentes Verhalten, sondern in gleicher Weise Wille und Gestaltung: so ist es denkender, wollender und schöpferischer Geist und dieser als die selbst unbedingte Bedingung aller Gegenständlichkeit, aller empirischen Wirklichkeit, als dieses schlechthin unbedingte und ungegenständliche: frei. Dieser denkende und wollende und die Welt erschaffende Geist ist nicht im Sinne des Intellektualismus zu verstehen, für den der Verstand ein psychisches »Vermögen« des Menschen und insofern empirisch ist wie auch das Wollen, das er als ein anderes »Vermögen« von jenem unterscheidet; und diese Feststellung ist für die Zukunft des Idealismus von äußerster Wichtigkeit; denn sie ermöglicht ihm, den Angriffen zu trotzen, die heute vor allem von einer zum Irrationalismus hinneigenden sog. Lebensphilosophie gegen ihn erhoben werden. Ich bedaure, hierauf nicht näher eingehen zu können[1]). Jedenfalls ist der Vorwurf unbegründet, daß der Idealismus sein Augenmerk auf den bloßen Intellekt richte und deshalb einer Zeit verständnislos gegenüberstehen müsse, die aus dem vom Verstand errichteten begrifflichen Gebäude hinausverlange und für die der Wille und die Tat, deren Wert sie in den stürmischen Zeiten des Krieges und nach dem Kriege erfahren habe, im Vordergrund stehen müsse. Es ist vor allem der Idealismus in Gestalt der Hegelschen Philosophie, dem dieser Vorwurf gemacht wird und der daher von Geistern, die nicht in der theoretischen Betrachtung der Wirklichkeit und dem begrifflichen Denken ihre Befriedigung finden, sondern die nach einer heroischen Auffassung des Lebens, nach Tat und kühner Gestaltung der Dinge, vor allem im politischen Leben verlangen, gering angesehen wird. Aber in Wahrheit ist keine Philosophie dem bloßen Intellektualismus, dem abstrakten Denken, in höherem Maße abgewendet als gerade die Philosophie Hegels; der Geist, der für Hegel die Voraussetzung und der Schöpfer aller Wirklichkeit oder besser, die alleinige Wirklichkeit ist, ist nicht das abstrakte Denken und seine Betätigung beschränkt sich nicht auf die Bildung abstrakter Allgemeinbegriffe, sondern dieser Geist ist Denken und Wollen in einem, ist im Grunde das Leben selbst und alles Leben, so daß seine Philosophie die eigentliche und wahre Lebensphilosophie ist. Durch diese Lebensphilosophie des Geistes, wie wir sagen können, die natürlich mit irgendwelchem Biologismus gar nichts gemein hat, ist vor allem auch erst die Möglichkeit gegeben, zu einer wirklich heroischen Lebensauffassung zu kommen, weil sie allein den Menschen über sein »Selbst« hinauszuführen vermag, weil sie ihn lehrt, dieses Selbst in seiner Bedingtheit und Vergänglichkeit zu begreifen und so den Menschen zu

1) Vgl. dazu auch das Vorwort zu meiner »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«.

der Selbstaufopferung bereitet, zur Hingabe des Selbst an die »Sache«, und vor allem auch, weil sie imstande ist, trotz ihrer »Vernünftigkeit«, indem sie uns erkennen läßt, daß auch das scheinbar Unvernünftige seine Vernunft in sich trägt, auch der Leidenschaft ihr Recht in der Geschichte einzuräumen, ohne die ja nach Hegel »nichts Großes in der Geschichte vollbracht worden ist«. Das »Selbst« des Menschen ist ja nichts anderes, als die Reflexion des denkenden und wollenden Bewußtseins in sich; als Selbst, Selbstbewußtsein und Selbstsucht denkt und will der Mensch sich selbst in seiner Einzelheit, als die er sich seiner zunächst unmittelbar bewußt ist, als dieses von andern unterschiedene Individuum, und insofern als Ich, so wie er dieses Ich versteht. Denn, wenn wir irgend jemand fragen, was er meint, wenn er sich ein »Ich« nennt, so wird er ganz gewiß die Antwort geben: Ich meine mich als dieses hier seiende einzelne menschliche Individuum; ich bin ich und kein anderer. Und so erscheint dem naiven Bewußtsein das Ich als der denkbar individuellste Begriff. Wenn wir uns die Sache aber überlegen, so finden wir, daß jeder in derselben Weise sich ein »Ich« nennt, daß das Ich zugleich der allerallgemeinste Begriff ist; und so werden wir uns bewußt, daß es beides zugleich ist, die Einheit des Besonderen und des Allgemeinen und daß die Ichheit des Menschen gerade darin besteht, daß er nicht nur dieses besondere, einmalige Ding, sondern in dieser seiner Besonderheit eben zugleich das Allgemeinste, die allgemeine Vernunft, der allgemeine Wille, und als Denken und Wollen eben der Geist ist, der sich in die vielen Iche unterscheidet.

Das kann der Realismus niemals begreifen; denn für ihn ist die Realität der Dinge nicht zu bezweifeln, die ihm durch die sinnliche Wahrnehmung verbürgt ist, diese lehrt ihn aber nur die Einzelheit, nicht die Allgemeinheit der Iche. Für sie ist jedes Ich ein von dem andern schlechthin unterschiedenes, nur besonderes Ich. So wirkt sich der Realismus, der der Standpunkt alles Empirismus und Positivismus ist, aus in der Politik und im staatsphilosophischen Denken; sein Ergebnis ist der ethische und politische Individualismus. Der Idealismus dagegen begreift, wie wir soeben gesehen haben, das Wissen des Menschen von fremden Ichen; er begreift daher auch, daß der Mensch nicht nur dieses besondere einzelne Ding ist; er kommt zur Gemeinschaft als der Allgemeinheit, die in den vielen einzelnen Menschen wirklich ist und weiß, daß dieses Allgemeine, als der Geist, gerade das eigentlich Wirkliche im Ich ist, das, was den Menschen, als dieses lebendige Ding, zum geistigen Wesen, zum Subjekt, zum Selbst- und Endzweck macht, das, was allein auch imstande ist, seinem besonderen Wollen und Denken Gültigkeit zu geben; denn wenn der Mensch für seine Denk- und Willensakte Gültig-

keit oder Geltung verlangt, so verlangt er diese von anderen Menschen, indem er behauptet, daß diese sie ebenso anerkennen, gelten lassen müssen, wie wenn sie ihre eigenen Denk- und Willensakte wären, so daß es die in den verschiedenen Individuen als ihr Allgemeines lebendige Vernunft oder ihr Gemeinschaftsgeist ist, dem allein das individuelle Wollen und Denken seine Gültigkeit verdankt. Und weil so die Gemeinschaft der Individuen für den Menschen keine Zufälligkeit, sondern eine notwendige, in seinem eigenen geistigen Wesen begründete Tatsache ist, deshalb weiß er von dieser Tatsache, erkennt er in dem andern Menschen seine eigene Geistigkeit, die er mit diesem gemein hat, hat er das unmittelbare Wissen von dieser, e r l e b t er die Gemeinschaft mit ihnen. Was für Aristoteles einfach eine empirische Tatsache ist, die ihm überhaupt noch nicht Gegenstand der Reflexion geworden ist, daß der Mensch ein ζῷον πολιτικόν ist, ein animal sociale, das wird vom Idealismus b e g i f f e n und kann nur von ihm aus begriffen werden. Die Wirklichkeit ist Wirklichkeit des Geistes, und der Geist ist wirklich als das denkende und wollende Bewußtsein der menschlichen Individuen, die zwar das eine vom andern unterschieden, die aber in dieser Unterschiedenheit doch eins, eben allgemeines Wollen und Denken sind. Die Konsequenz dieser Erkenntnis ist sehr beträchtlich: m e i n Bewußtsein ist nur ein besonderer, individueller Fall d e s Bewußtseins überhaupt, i s t allgemeines Bewußtsein. Dadurch wird das Mißverständnis vermieden, als ob das Erkennen meine persönliche, individuelle Angelegenheit wäre und als ob die Welt nur als Inhalt dieses individuellen Bewußtseins existierte; in Wahrheit ist sie Inhalt des allgemeinen Bewußtseins in seiner Unterschiedenheit in die vielen individuellen Bewußtseine und ist die Welt für jedes einzelne Bewußtsein so, wie es sie sieht und begreift und ist sie doch, in dieser individuellen Unterschiedenheit, mit sich identisch, die allen Menschen gemeinsame, e i n e Welt. Daher bedeutet es für den Idealismus keinen Weltuntergang, wenn das erkennende Subjekt zugrunde geht oder vorübergehend das Bewußtsein verliert. Vor allem aber ist der so begriffene und begründete Idealismus, der jetzt kein bloßer Standpunkt mehr ist, von äußerster Konsequenz für die politischen und staatsphilosophischen Probleme. Davon noch ein kurzes Wort.

II.

Wir haben begriffen — sofern die Leser mir gefolgt sind — daß die uns gegebene Welt Inhalt unseres Bewußtseins ist; wir haben diesen Sachverhalt so begriffen, daß dieses Bewußtsein G e i s t ist und der Geist mithin alle Wirklichkeit, alle Tätigkeit, alles Leben ist; wir haben endlich begriffen,

daß der Geist nicht das schlechthin Einmalige und Einzige ist, sondern daß er sich in eine Vielheit denkender und wollender Wesen unterscheidet. Als der Inbegriff aller dieser denkenden und wollenden Wesen ist der Geist die Menschheit überhaupt. Aber das menschliche Individuum und die Menschheit stehen sich nicht unvermittelt gegenüber, wie die Philosophie der Aufklärung gemeint hat, die den Menschen und die Menschheit als abstrakte Gegensätze verstanden hat, sondern der Geist muß von der Menschheit einen langen Weg zurücklegen, um zum Individuum zu gelangen, und das Individuum muß alle die Zwischenstufen auf diesem Entwicklungsgang in sich aufnehmen, um die Einheit von sich und seiner Allgemeinheit, von seinem Individuumsein und seinem Menschsein darzustellen oder: seinen Begriff in seiner Idee zu realisieren. Der Mensch ist wirklich nur als konkretes Individuum, das die ganze Fülle der Konkretisationsformen des Geistes in sich trägt, die Menschheit ist wirklich nur in diesen konkreten Individuen und als sie. Die wichtigste Zwischenstufe zwischen der Menschheit und dem Menschen aber ist das Volk oder die Nation: sie ist selbst eine in der Geschichte sich ausbildende Individualität, ein besonderes Wesen im Vergleich mit der Menschheit, Konkretisation oder Individualisation der allgemeinen Menschheit, die nur als Nation und d. h. in den verschiedenen Nationen wirklich sein kann. Und diese Nation konkretisiert sich weiter zum Stamm, zur Sippe, zur Familie und diese erst wieder zum Individuum. Und für sie alle gilt das erörterte Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit im Denken und Wollen; sie alle sind Formen der Gemeinschaft, in denen das Individuum notwendig lebt; dieses Leben ist als Wirklichkeit des Geistes Leben der Freiheit, und dieses Leben der Freiheit, dieses Leben des Geistes ist die Notwendigkeit des individuellen Lebens und als diese Einheit von Freiheit und Notwendigkeit: Sittlichkeit.

Indem der Idealismus uns das Individuum als die Einheit seiner Besonderheit und seiner Allgemeinheit begreifen läßt, ermöglicht und begründet er zugleich eine andere, neue Auffassung von der Sittlichkeit, als die der Aufklärung, des Individualismus und des Positivismus. Wenn der Individualismus im Grunde überhaupt nur eine sog. Individualethik gekannt und geglaubt hat, alle Gemeinschaftswerte in letzter Linie auf Individualwerte zurückführen zu müssen, wenn er als Adressaten des kategorischen Imperativs, d. h. der moralischen Forderung, nur das abstrakte Individuum gekannt hat, das nur deshalb die Gesellschaft — denn von Gemeinschaft wußte er noch nichts — und den Staat sollte bejahen müssen, weil nur durch sie und in ihnen ein individuell-sittliches Leben möglich sei, so ermöglicht der Idealismus, indem er den Individualismus verwirft und den Universalismus begrün-

det, die Aufgabe dieses moralistischen und individualethischen Standpunktes: Sittlichkeit ist für ihn zunächst nicht bloß Forderung, das kategorische »Du sollst« der aufklärerischen Moral, das wegen der Endlichkeit und Sündigkeit der menschlichen Natur ewig unerfüllt bleiben muß, sondern Sittlichkeit ist die vollendete Tatsache; Sittlichkeit ist nicht nur gesollt, sondern ist wirklich, eben als das bewußte Leben des Menschen in der Gemeinschaft, in die er hineingeboren ist. So ist die Ethik des Idealismus nicht bloß individuelle Ethik, sondern Gemeinschaftsethik, und die Moralität bedeutet nur eine Stufe in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, die in der Geschichte der Menschheit und der Völker wirklich beobachtet werden kann, von dem naiven, selbstverständlichen, unreflektierten Leben in der Volksgemeinschaft, wie sie primitiven Völkern eigentümlich ist, über die Stufe hinweg, auf der das Individuum seine Selbständigkeit entdeckt und aus diesem naturhaften Gemeinschaftsdasein heraustritt, auf der die Notwendigkeit der Gemeinschaft dann folgerichtig in Gestalt der moralischen Forderung ihm gegenübertritt, zur wirklichen und vollendeten Sittlichkeit, in der sich das Individuum auf die Einheit seiner Besonderheit mit seiner Allgemeinheit besinnt und bewußt und sich frei zur Gemeinschaft bestimmend in die Gemeinschaft zurückkehrt. Darin liegt dann zugleich, daß der Standpunkt der sog. Moralität, die die Sittlichkeit als bloße Forderung begreifen kann, die der Mensch zu erfüllen außerstande sein soll — was eine Ungereimtheit ist — das Wesen der Sittlichkeit überhaupt nicht begreift und insofern selbst unsittlich ist. Hegel hat das mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. Der Mensch lebt ein sittliches Leben, der nicht nur sich strebend bemüht, dem kategorischen Imperativ, soweit er es eben vermag, zu entsprechen, die Forderungen eines abstrakten Sollens, das zu ihm als dem abstrakten Individuum spricht, zu erfüllen, sondern der seiner Volksverbundenheit unmittelbar gewiß ist, sie als für ihn notwendig begreift und bejaht und demgemäß sein individuelles Leben nach den Notwendigkeiten des Lebens seiner Nation als für ihn selbst notwendig in Freiheit bestimmt. Darin liegt aber zugleich, daß der dem Individualismus notwendige Gegensatz von Recht und Moral — notwendig, weil die Moral nur das isolierte Individuum voraussetzt, während das Recht das in gesellschaftlichen Beziehungen lebende und insofern eben nicht isolierte, abstrakte Individuum voraussetzt — überwunden ist. Die Herrschaft des Individualismus in der Sozialphilosophie der Gegenwart hat die Philosophen und Juristen immer wieder genötigt, nach einem Kriterium zu forschen, das Recht und Moral voneinander unterscheiden möchte, und man hat die Besonderheit des Rechts bald in der Form seiner Gebote, bald in ihrem

Inhalt, bald in der Sanktion der Gebote finden wollen, ohne aber begreiflich machen zu können, warum das Recht dieser besonderen Form, dieses besonderen Inhalts oder dieser besonderen Sanktion bedarf. In Wahrheit sind das alles Verlegenheitsauskünfte gewesen, durch die die vorausgesetzte, aber selbst nicht begriffene Gegensätzlichkeit von Recht und Moral, die nur für den Individualismus notwendig ist, dem Verstand einigermaßen einleuchtend gemacht werden sollte. Dieses Problem hat für uns seine Bedeutung verloren. Wir haben die Moral von ihrem Thron gestürzt, um die Sittlichkeit an ihre Stelle zu setzen; wir haben begriffen, daß der Mensch ein sittliches Leben leben kann und lebt, indem er aus freiem Willen das, was die Gemeinschaft, was das Gemeinschaftsleben als notwendig von ihren Gliedern verlangt, erfüllt, so daß ihm das Leben in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft zu einer zweiten, höheren Natur wird, wie sich Hegel ausdrückt, und können von hier aus begreifen, daß das Recht gar nichts anderes ist, als der in der Unterschiedenheit von Gesamtwillen und Einzelwillen wirkliche Gemeinschaftswille als bewußter, daseiender, und vor allem als Gesetz formulierter und objektivierter Wille der Gemeinschaft.

Der so als Universalismus auftretende Idealismus begründet daher auch eine ganz neue, von der des Individualismus weit abweichende Auffassung vom Staate. Für den Individualismus ist der Staat und muß er sein eine Einrichtung, die die absoluten Individuen willkürlich geschaffen haben um ihrer individuellen Interessen willen, einerlei, von welcher Art diese Interessen sind. Sie können die trivialsten Leib- und Magenfragen betreffen, wie die allerhöchsten, geistigen, moralischen, kulturellen Interessen sein: da für den Individualismus das abstrakte, d. h. aus allen sozialen Bindungen herausgelöste Individuum die Gegebenheit in bezug auf geistige, moralische, soziale Probleme ist, muß der Staat, wenn er überhaupt gerechtfertigt sein soll, sich vom Standpunkt dieses Individuums aus begründen lassen, und den verschiedenen Auffassungen vom Individuum und seinem Verhältnis zu anderen Individuen entsprechen die verschiedenen Versuche, den Staat ihnen gegenüber zu begründen und für sie zu gestalten, die wir als die in der Geschichte aufgetretenen Ideologien der politischen Parteien erkennen. Demokratismus, Liberalismus, Anarchismus, Marxismus, Kommunismus sind alles individualistische Systeme, denen bei aller Verschiedenheit in der Auffassung vom Wesen und den Aufgaben des Staates doch das gemeinsam ist, daß sie sich an der unlösbaren Aufgabe abmühen, den Staat vom Individuum aus zu begreifen und zu gestalten. Nur der Universalismus, für den das Individuum überhaupt nicht die isolierte Sonderexistenz hat, wie sie der Individualismus voraussetzt, und

damit eben der Idealismus, der allein den Menschen als Gemeinschaftswesen begreifen kann, weil er überhaupt allein die Gemeinschaft begreifen und begründen kann, kann uns den Staat begreiflich machen, kann einen wirklichen Begriff vom Staate haben und mitteilen. Dieser Begriff aber ist für uns Idealisten auch wieder ein anderer Begriff als der der Aufklärung, des bloßen Intellektualismus, der Verstandesmäßigkeit. Die Aufgabe des Idealismus ist, wie Hegel einmal gesagt hat, den Verstand zur Vernunft, zur »raison«, zu bringen, d. h. den subjektiven Geist zu nötigen, den besonderen Standpunkt des nur unterscheiden könnenden Verstandes zu verlassen, um im letzten Sinn die ganze Welt als Welt des Bewußtseins in der Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt als lebendige Einheit und als Wirklichkeit des Geistes zu begreifen; und einen wirklichen Begriff vom Staate werden wir in diesem Sinn des Begriffs erst bekommen, wenn wir den Staat nicht als ein Ding für sich aus der Gesamtheit unserer Bewußtseinsinhalte herausnehmen, sondern im Gegenteil, wenn wir ihn als ein notwendiges Stück, als ein Glied in der Totalität der Bewußtseinsinhalte, in seinem Dasein im Ganzen unseres Bewußtseins begreifen. Wie alle Wirklichkeit, die uns umgibt, die wir täglich wahrnehmen, erfahren, erleben, Wirklichkeit des Geistes ist, der diese Welt eben als seine Welt erbaut, wie der Geist in seiner Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung zunächst die anscheinend geistfremde, durch die Notwendigkeit des Müssens beherrschte anorganische Natur aus sich entläßt, um über sie hinaus zur belebten, organischen Natur zu kommen, wie er auch über diese Natur hinwegschreitet, um in dem Menschen und als der Mensch zu Bewußtsein und Selbstbewußtsein zu kommen und die Einheit seiner selbst mit jener Natur dadurch herzustellen, daß menschlicher Wille und menschliches Denken diese Natur als Material benutzt, um daraus die Welt der Kultur als die eigentliche Welt des Geistes in Freiheit zu gestalten, so erkennen wir auch in dem Recht, in dem die Menschen leben, und in dem Staat, der uns als die Einheit eines Volkes in der Form des Rechts erscheint, den Geist wieder, der schließlich als sich selbst vorstellender Geist — in der Religion — und als sich selbst begreifender Geist aus seiner Selbstentäußerung zu sich selbst zurückkehrt und so in diesem ganzen gewaltigen Weltschöpfungsprozeß bei sich selbst und frei ist.

Wir müssen den Staat begreifen als Wirklichkeit des Geistes und können ihn dann begreifen als Wirklichkeit der Freiheit. Der Staat ist Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Gliederung; er ist das Volk, das als dieses gegliederte Volk in der Form des Rechtes lebt, ist Wille des Volkes zur Einheit seines völkischen Daseins und zur Selbstbehauptung und Aus-

wirkung in der geschichtlichen und politischen Welt. Er ist Wille des Volkes, der sich zu dieser seiner Lebensform, seinem Dasein und seiner Wirksamkeit selbst bestimmt und ist insofern, als sich selbst bestimmender Wille Dasein des freien Willens. Als dieser freie Wille ist der Staat Wirklichkeit der Freiheit, und insofern Wirklichkeit der Sittlichkeit. Die Aufklärung und der aus ihr stammende Individualismus haben in dem Staate immer nur das andere, den Gegensatz der Obrigkeit gegen die Staatsuntertanen sehen können, die er infolgedessen auch nicht eigentlich als Mitglieder der Staatsgemeinschaft, sondern als Unterworfene der Staatsgewalt, des Staatswillens, nicht als cives, sondern als subjecti, hat auffassen können: so bedeutet ihm der Staatswille das schlechthin andere der individuellen Willen der Staatsbürger, und die Staatsgewalt, die sich gegen diesen Willen selbstherrlich und häufig rücksichtslos durchsetzt, einen drückenden Zwang, und war die wichtigste Aufgabe der individualistischen Staatsphilosophie, diesen Zwang als Recht zu begründen. Noch Kant hat diese These vertreten: »Recht und Befugnis zu zwingen, sind einerlei«, und die liberale Staatsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ist ihm darin nachgefolgt, hat aber in der Konsequenz das Individuum möglichst aus der Unfreiheit dieses Zwanges herauszulösen gesucht — der Liberalismus. Er hat aber von seinem individualistischen Standpunkt aus nicht begreifen können, daß diese Auffassung des Staatswillens als des schlechthin anderen des Individualwillens der Staatsbürger verfehlt ist, was wir jetzt begriffen haben, hat die Augen verschlossen vor der Tatsache, daß der Staat nicht eine Vereinigung von abstrakten Individuen unter Rechtsgesetzen ist, sondern Wirklichkeit der Nation als einer Lebenseinheit, aus der sich die Einheit des Staatswillens mit den besonderen Willen seiner Bürger ohne weiteres ergibt und hat insbesondere nicht verstehen können, daß auch der Zwang, den der Staat gegen seine Bürger ausübt, in dem Begriff des Staates verschwindet, weil der Staat wirklich begriffen ist erst dann, wenn er und seine Notwendigkeiten von seinen Bürgern, von der Gemeinschaft als notwendig begriffen, gewollt oder bejaht werden.

Der Staat ist so die Wirklichkeit der Freiheit. Das gilt von jedem Staat, der, in welcher Form immer, als aus dem individuellen Geiste seiner Nation entsprungen, seinen Begriff realisiert, indem er als dieser individuelle Staat der rechtliche Ausdruck der Eigenart, des Geistes und Willens seiner Nation ist, und es gilt vor allem auch von dem autoritären Staat mit seinem Führerprinzip. Auch er ist Staat der Volksgemeinschaft, wirklicher Volksstaat, obwohl das Volk als Masse in ihm nichts zu wollen und zu sagen hat. Denn diese Masse ist wirklich Volk nicht als ungegliederte Menge einzelner

Individuen, sondern als gegliederte Einheit, die als diese Einheit Träger eines Staatsbewußtseins und eines Staatswillens sein kann. Dieser Staatswille und dieses Staatsbewußtsein ist wirklich als Bewußtsein und Wille des Führers zum Staate: indem das Volk in seiner Gliederung den Führer trägt, ihn anerkennt und seiner Führung vertraut, wird die Einheit zwischen Führer und Geführten hergestellt, in der das Geheimnis alles wirklichen Führertums umschlossen liegt. So setzt dieser Führerstaat voraus: den Willen der Nation, sich führen zu lassen; das Vertrauen des Volkes in die Führung, und das lebendige Bewußtsein des Führers von seiner Aufgabe, die aus der Einheit der Nation in ihrer Unterschiedenheit von Führer und Geführten erwächst, von dem Sinn seines autoritativen Willens, der Wille zum Dienst am Ganzen sein muß, und von der unbedingten Verantwortung, die in letzter Linie Verantwortung vor dem lebendigen Geist der Nation, vor der Geschichte und vor Gott ist. Denn darüber müssen wir uns klar sein: würde der Führer seine Aufgabe mißverstehen, würde er seine unbedingte Autorität als die Freiheit schrankenloser Willkür auffassen, sein heiliges Amt als Despot mißbrauchen, so würde er damit die Einheit, die wesentlich zwischen Führer und Geführten besteht, die Einheit des staatlichen und nationalen Willens zerreißen, sein Amt entehren und den Staat vernichten. Und es gibt offenbar Menschen in Deutschland und außerhalb, die die Autorität des Führers in dieser Weise mißverstehen und fürchten. Die Person des Staatsgründers aber, Adolf Hitlers, in ihrer Schlichtheit und Selbstlosigkeit, in ihrer unermüdlichen Hingabe an sein Volk und seinen Staat, gibt uns die Gewähr, daß er die Idee des Führertums begriffen hat und nichts sein will als die Verkörperung seiner Nation, ihres Gemeinschaftswillens, des Willens zur Freiheit und zur Geltung. —

Ich habe mit diesen Ausführungen nur den Zweck verfolgt, den Staat, den wir das »Dritte Reich« nennen, dem Verständnis der Menschen näherzubringen, ihnen zu zeigen, daß er nicht ein Monstrum ist, das als bloße Gewalt über eine Herde unfrei gewordener Menschen zu betrachten wäre, sondern daß er trotz seiner Autorität, mit der er die Totalität des Lebens seiner Bürger zu beherrschen für sich in Anspruch nimmt, dem Begriff des Staates entspricht und wie der Staat überhaupt, nicht Unfreiheit und Zwang, sondern verwirklichte Freiheit ist. Ich habe nicht die Absicht gehabt, und möchte nicht so mißverstanden werden, als ob ich diesen Staat als den allein möglichen Staat, als die einzige Form, in der der Begriff des Staates realisiert werden kann, hätte darstellen wollen; daß dies nicht meine Absicht sein konnte, ergibt sich wohl ohne weiteres daraus, daß ich den Staat als die Lebensform *der Nation* und die Nation als eine

in der Geschichte sich ausbildende Individualität auffasse, so daß jedes Volk die Staatsform haben muß, die dieser Individualität, als dem Ergebnis ihrer Geschichte, entspricht. Alles, was ich wollte, war, dem Leser den Staat, der jetzt die Lebensform der deutschen Nation ist, als wirklichen Staat, d. h. als die deutsche Erscheinungsform des Staates und des Freiheitsbewußtseins begreiflich zu machen und zu zeigen, warum wir in diesem Staat unsere Rettung und unsere Zukunft erblicken.

GEGENWÄRTIGKEIT UND TRANSZENDENZ DER GESCHICHTE.

VON

FRANZ BÖHM (HEIDELBERG).

I. Das Wesen der Geschichtlichkeit.

Es macht das Eigentümliche des menschlichen Daseins aus, daß unser Leben die geschichtliche Dimension besitzt. Allem vor- und übermenschlichem Leben müssen wir sie absprechen: die Pflanze lebt bewußtlos den jeweiligen Augenblick und den Wandel ihrer Zustände in der fortschreitenden Zeit; das Tier hat eine »zeitlose« Erinnerung an Vergangenes, d. h. es bewahrt Vergangenes auf als Reiz, als Anlaß zu Freude und Furcht, ohne zugleich Zeitstelle und Zeitwert des Vergangenen in das erinnerte Ereignis aufzunehmen. Das übermenschliche Wesen denken wir aller Zeit und damit auch aller Geschichtlichkeit enthoben. Das ewige »Jetzt« und »Heute« duldet keine Aufspaltung in die menschlichen Dimensionen des Zeitbewußtseins. Aber der Mensch, der wie Pflanze und Tier jeweils in einer gegenwärtigen Wirklichkeit steht, lebt zugleich in einer anderen Zeit, die nicht mehr »ist«, die »vergangen« ist, wie er in Erwartung, Hoffnung und Furcht eine Zeit vorwegnimmt, die noch nicht »ist«, die erst kommen soll, in die er sein Dasein hineinerstrecken will.

Diese Ausdehnung eines zeitlich-geschichtlichen Bewußtseins über die »Augenblicke« einer jeweiligen Gegenwart hinaus zeichnet das menschliche Leben in der Weise aus, daß allein der Mensch Zeit als Erstreckung erfährt, während alles vormenschliche Leben in der Zeit verläuft, alles übermenschliche Leben außer der Zeit seinen »ewigen« Bestand hat. Die einzelnen Momente der Zeit lösen sich nicht einfach ab wie die Bilder eines Filmstreifens, sondern sie ballen sich zusammen wie die Eindrücke dieser Bilder im Bewußtsein des Sehenden. Daß der Mensch die flüchtigen und verfließenden Zeitmomente zu sammeln vermag nicht zur quantita-

tiven Summe, sondern zur qualitativen Einheit, umschreibt das Grundphänomen der Geschichtlichkeit seines Wesens [1]).

Deshalb ist die Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen die Frage nach seiner unterscheidenden und wesentlichen Lebensform. Der Mensch hat nicht neben anderem auch »Geschichte«, sondern er ist wesentliche Geschichte. Geschichte ist der Raum, in dem er sich selbst zur Darstellung, zum Bewußtsein und zur Wirkung bringt; nur insofern der Mensch Geschichte lebt, lebt er menschliches Dasein.

Wenn aber von »Geschichte« die Rede ist, so meint unsere Sprache damit in gleicher Weise den wirklichen Prozeß, in dem der Mensch steht, von dem er in allen seinen Möglichkeiten und Wünschen, in seinen Voraussetzungen und Zielen umgriffen ist, wie die Bemühungen um die Erkundung und das Verständnis des Vergangenen in der Historie: unmittelbar erfahrene und nachträglich erforschte Geschichte; Geschichte als gegenwärtigen Zustand, in dem wir leben, und Geschichte als Wissenschaft vom Vergangenen. Daß diese beiden so weit voneinander abliegenden Bedeutungen in einem einzigen Wort gebunden sind, mag uns als ein eigentümlicher Tiefsinn der Sprache erscheinen, den wir als eine Aufforderung verstehen sollen, den Doppelsinn des Wortes nicht beziehungslos zu denken. Denn die unmittelbare Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit kann das Wissen nicht entbehren, wie umgekehrt das Wissen unfruchtbar wird, wenn es nicht mehr getragen ist von einem lebendigen Geschichtsbewußtsein der Gegenwart. Alle große Historie, voran die größte Historie der abendländischen Welt, die griechische, wurzelt in solcher Vermählung der Ziele: Vergangenheit aufzuhellen im Dienste der Gegenwart, und Gegenwart zu erleben im wachen Bewußtsein der Vergangenheit.

Können demnach die beiden Zielrichtungen im Begriff der »Geschichte« nicht getrennt werden, ohne dem zuständlichen Geschichtsbewußtsein die Begründetheit und dem Wissen um das Vergangene die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit zu nehmen, so muß doch andererseits der sachliche Primat der »erfahrenen« Geschichte vor der »erforschten« Geschichte mit Nachdruck betont werden. Ehe wir uns gedrängt fühlen, Geschichte zu erkunden, muß das menschliche Dasein in seiner wesentlichen Geschichtlichkeit bewußt geworden sein. Erfahrene und erforschte Geschichte verhalten sich in diesem Sinne zueinander wie das Fundament zu dem darüber aufgeführten Bau. Dem Wissen um Geschichtliches liegt das »Erlebnis« von »Geschichte selbst« immer schon zugrunde. Die

1) Vgl. dazu im einzelnen meine »Ontologie der Geschichte« (Heidelberger Abhandlungen zur Philos. und ihrer Geschichte 25), Tübingen 1933, bes. S. 52 ff. und S. 95 ff.

fundamentale Erfahrung von »Geschichte selbst« ist es, die zum Wissen um geschichtliche Vorgänge weitertreibt, und in der deshalb grundsätzlich alle Historie verwurzelt bleibt. Denn Historie ist zunächst nichts anderes als eine weitergreifende, »zurück«-greifende Auslegung der Grunderfahrung der Geschichtlichkeit selbst, mag sie auch in ihrer Weiterentwicklung schließlich ein »Eigenleben« entfalten, das in seiner historistischen Wissensseligkeit die ursprüngliche Aufgabe vergessen zu haben scheint. Dies ist dann in der Tat nur noch eine »gelehrte« Geschichte, die nicht wegen ihrer »Gelehrsamkeit« abgelehnt werden darf, sondern deswegen, weil sie ihre Funktion in der Sinnganzheit menschlichen Daseins nicht mehr erfüllt. Alle Größe, alle Eindringlichkeit und Wirkungsmächtigkeit kommt der forschenden Geschichte immer nur aus der Berührung mit dem Ursprung, aus dem auch ihre rein erkenntnishaften Ziele stammen. Sie will erkennen, nicht um des Wissens willen, sondern um einem echten geschichtlichen Bewußtsein zu dienen; sie fragt nach der Wahrheit des Vergangenen, um mit der Verantwortung des Wissens »in Geschichte zu stehen«.

Läßt sich forschende Geschichte verstehen als eine Explikation der Grunderfahrung von Geschichte und Geschichtlich-sein des Menschen in der Dimension des Gewesenen, so hat es Geschichts**philosophie** primär mit dieser Grunderfahrung der **Geschichtlichkeit selbst** zu tun. Geschichtsphilosophie in diesem Sinne bedeutet Auslegung eines ursprünglichen Charakters menschlichen Bewußtseins, durch den uns »Welt« als Geschichte zugänglich und erlebbar ist. »Geschichte« in diesem grundsätzlichen Sinne meint die andere Hemisphäre unseres Wissens um »Welt überhaupt«, durch die sich unser Erkennen der »Natur« zur Ganzheit menschlich möglichen Wissens schließt. Beide zusammen machen unser Weltbild aus; sie stehen zunächst selbstgesetzlich und mit nicht abdingbaren Ansprüchen nebeneinander. Eine Naturverachtung aus dem »Geist« ist ebenso unphilosophisch wie die Abwertung der Geschichte zu einer Episode des Naturgeschehens.

Wie uns aber unser Naturerkennen ein »Sein« erschließt in den wertfreien Kausalbeziehungen, so vermittelt uns unser Wissen um »Geschichte selbst« ein »Sein« in den sinnerfüllten, zweckgeleiteten und schicksalhaften Zusammenhängen des menschlichen Lebens. Geschichtsphilosophie fragt aber — im Unterschied zur Geschichtswissenschaft — nicht, **wie** die geschichtliche Entwicklung verlaufen ist; sie versucht auch nicht, die Resultate der Geschichtsempirie zu verallgemeinern und auf das »Wesentliche« zu reduzieren; d. h. sie ist nicht »Universalgeschichte«. Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie besteht aber auch nicht darin, die wissenschaftliche Struktur der Geschichts**forschung** aufzuhellen und methodisch fest-

zulegen. Diese Aufgabe gehört der Logik im weiteren Sinne des Wortes an; d. h. Geschichtsphilosophie ist nicht Geschichtsmethodologie. Geschichtsphilosophie in dem hier gemeinten Sinne ist Ontologie der Geschichte als Lehre von einem »Sein«, das in seinem Wesen geschichtlich ist. Damit wird Geschichtsphilosophie zugleich zu einer Deutung jener Grunderfahrung der Geschichtlichkeit, um die es in Wahrheit in allen großen geschichtsphilosophischen Konzeptionen des Abendlandes gegangen ist. Von Augustin bis Hegel entfaltet sich eine fortlaufende Geschichte dieser Deutungen, die noch mannigfaltig und oft widerspruchsvoll in unserem Denken nachklingen, von denen wir freilich mehr bildungsmäßig wissen, als daß wir sie in ihrer Ursprünglichkeit und Echtheit wieder in uns aktualisieren könnten.

Denn während unser Naturbild, gewiß nicht bruchlos, aber doch im wesentlichen geradlinig fortwachsen konnte, so daß unser heutiges Wissen um die Natur alle vergangenen Stufen der Naturerkenntnis in sich aufgesogen hat, steht unser Geschichtsbild nicht in dem Verhältnis der einfachen Überholung zu den geschichtsphilosophischen Leistungen der Vergangenheit. Die wesentlichen Geschichtsgedanken des Abendlandes scheinen durch Umbrüche des allgemeinen Zeitbewußtseins voneinander getrennt. Sie stehen ragend und einsam in ihrer Zeit, zu der wir keinen Zugang mehr haben. Was hilft uns das Wissen um sie? So oft auch der Versuch unternommen wurde, sie als Material für künftige Neubauten zu verwenden, immer ist etwas ganz anderes aus ihnen geworden, immer mußten sie sich dem Stil einer neuen Zeit fügen, immer anderes aussagen, als was ursprünglich in sie gelegt war. Hier scheint keine Kontinuität erkennbar, keine Möglichkeit gegeben, das Mannigfaltige in einer einheitlichen Zielsetzung zu begreifen. In ihrem Geschichtsgedanken scheint jede Zeit so sehr ihr Eigenstes zu geben, daß sie jeder anderen Zeit unverständlich oder nichtssagend werden muß.

Aber fragen wir lieber nach dem Grund für die Unzugänglichkeit, für die prinzipielle Unwiederholbarkeit jeder echten geschichtsphilosophischen Lösung. In der Tat gibt jede Zeit in ihrem Geschichtsgedanken ihr Eigenstes: ihre Gegenwart und die in ihr und durch sie ergriffene Transzendenz. Denn diese beiden gehören in jeder Geschichtsphilosophie zusammen; sie sind Zettel und Einschlag ihres Bewebes. Sie haben geschichtlich ihren Sinn nur aneinander, nicht isoliert gegeneinander. Jede Geschichtsphilosophie spricht von ihrer Zeit und versucht von der geschichtlichen Stelle aus, an der sie steht, zu sagen, was Geschichte selbst sei. Aber sie spricht zugleich von ihrer Zeit nur deshalb, weil sie in ihr eine Mächtigkeit erfährt, die grundsätzlich zeitüberlegen

nur *in* der Zeit offenbar geworden ist. Eine Gegenwart, die sich nur als Brücke zwischen einem kulturellen Früher und Später empfindet, wird keinen Geschichtsgedanken erzeugen; sie begnügt sich mit der Immanenz kultureller Entwicklung und Entfaltung, mit jenen Sinnverwirklichungen und Zielsetzungen, die in den Verlauf der Geschichte eingebettet sind, ohne daß sie nach dem Sinn von Kultur selbst oder gar nach dem von Geschichte fragt. Denn auf diese Frage könnte nicht mehr von der Ebene immanenter Kulturwerte aus geantwortet werden. Die letzte Rechenschaft, die eine solche »Gegenwart« sich zu geben vermag, liegt in einer Kulturphilosophie, d. h. in einer Bestimmung der Normen und Maßstäbe, an denen sich kulturelles, diesseitig-sinnerfülltes Schaffen zu orientieren vermag. Andererseits wird auch eine Gegenwart, die Transzendenz *neben* und *außer* der Geschichte erfährt, keinen Geschichtsgedanken hervorbringen. Sie wird versuchen, Transzendenz gleichsam über die Geschichte hinweg zu ergreifen in einer alle Zeitlichkeit verneinenden Mystik, die die Vermittlung des historischen Augenblicks ausschließt. Alle großen Zeiten der Mystik waren Zeiten versagender Geschichtlichkeit, wenn nicht sogar Zeiten der Verzweiflung am Sinn aller Geschichte überhaupt: der Neuplatonismus, die Mystik des späten Mittelalters, die protestantische Mystik Jakob Böhmes aus den wirren Jahrzehnten, die den großen Krieg vorbereiten, der Pietismus aus dem endenden 17. Jahrhundert mit seiner Geschichtsmüdigkeit bis herunter zu Rilkes mystischer Dichtung, in der alle »Dinge« Raum haben, während die Geschichte scheu verschwiegen wird. In aller Mystik steckt der Versuch, Geschichte zu überspringen, zu überwinden und ihre Vermittlung abzulehnen.

Zwischen der Genügsamkeit mit der bloßen Sinnimmanenz des Kulturellen und einer Mystik, die die Transzendenz vermittlungslos ergreifen zu können glaubt, liegt echtes geschichtliches Bewußtsein gleichsam in der *Mitte*. Es denkt Gegenwart und Transzendenz korrelativ zueinander. Es ergreift den Augenblick im Bewußtsein, daß er nicht nur Durchgangspunkt in der Folge zeitlicher Zustände ist, sondern zugleich mit einer kulturjenseitigen Transzendenz in Beziehung steht. Es erfährt aber diese Transzendenz als eine solche, die nur *in* der Zeit offenbar wird, die nur *als* Geschichte und geschichtliches Schicksal zu uns spricht.

Historische Analyse könnte im einzelnen zeigen, wie die entscheidenden Geschichtsgedanken der Vergangenheit aus solcher Zusammenschau von Gegenwart und Transzendenz erwachsen sind. Wir müssen aus Gründen des Raumes hier darauf verzichten; nur die Frage sei noch ausdrücklich erörtert, warum seit Hegel, d. h. seit mehr als einem Jahrhundert Geschichtsphilosophie in diesem »ontologischen« Sinne nicht mehr vorhanden

ist, ja geradezu als unwissenschaftliche Metaphysik aus dem Bestand der philosophischen Problematik ausgeschieden wurde.

Bei dieser historischen Rechenschaft kann es sich natürlich nicht darum handeln, einen Weg zurück, sondern nur einen Weg nach vorwärts zu weisen. Daß geschichtsphilosophische Lösungen nicht »erneuert« werden können, muß aus allem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Sie sind in einem sehr bestimmten Sinne »zeitgebunden« und ihre Antworten haben uns nur dann noch etwas zu sagen, wenn die Zeitlage, aus der sie stammen, auch noch in uns fortdauert. In diesem Sinne ist vielleicht das älteste, groß ausgeführte Geschichtsbild, der Augustinismus, noch heute am lebendigsten. Denn er spricht aus der Zeitlage des christlichen Menschen überhaupt und ist die Geschichtsphilosophie, die der zweiten Bitte des Herrengebetes entspricht: »Zu uns komme Dein Reich.« Und vielleicht steht gerade heute diese Geschichtsphilosophie vor der Entscheidung, von neuem verstanden oder endgültig überwunden zu werden. Aber gerade auch im Falle eines solchen Neuverständnisses würde es sich nicht um eine »Erneuerung« dieser Geschichtsphilosophie handeln, sondern um das Zusammentreffen unseres eigenen Geschichtsverständnisses mit einem zeitlich zurückliegenden.

Aber es geht hier nicht um geschichtsphilosophische Thesen, sondern um die merkwürdige Tatsache, daß seit Hegel die oben gekennzeichnete Problem*struktur* der Geschichtsphilosophie verschüttet ist. Fragen wir nach den Gründen für diese grundsätzliche Wandlung, durch die die geschichtsphilosophischen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts und des beginnenden 20. so sehr aus aller abendländischen »Tradition« herausgetreten sind.

Das nachhegelsche Zeitalter ist eine Epoche des Wissenschafts*positivismus* gewesen. Das Wissenschaftsideal des Positivismus (im weiteren Sinne; der »Positivismus« Comtes ist nur die besondere Ausprägung einer weit verbreiteten Haltung vor und nach ihm) ist gekennzeichnet durch die Forderung der Exaktheit und durch die Beschränkung auf die Diesseitigkeit; Exaktheit ist sein formales, Diesseitigkeit sein inhaltliches Kriterium. Im Grunde ist beides seit Descartes vorhanden, den aller Positivismus mit Recht als seinen Ahnherrn verehrt. Von ihm führt eine eindeutige Linie über D'Alembert zu Comte, die zugleich auf den gesamteuropäischen Raum ausstrahlt. In Descartes' Welt hat die Geschichte nur die Bedeutung, Stelle des Zufälligen zu sein — nur als Heilsgeschichte hat sie positive Bedeutung; darin wirkt sich die noch vorhandene Bindung in mittelalterlicher Tradition aus — und Descartes »Gott« entstammt dem durchaus »verständigen« Bedürfnis, die Kausalreihen des Naturgeschehens

zu schließen. Die französische Aufklärung entwickelt aus den Voraussetzungen der »neuen Philosophie« ihren Optimismus der Rationalität, der auch das kulturelle Leben umgreift. Das Schema, in dem ihr Geschichtsdenken verläuft, ist das des immanenten Kulturfortschrittes, die immer bessere, zweckmäßigere und — als Mittel dazu — sittlichere Einrichtung des Menschen auf seiner Erde. Comte endlich hat seine Geschichtsphilosophie unter dem Gesichtspunkt der zunehmenden Ablösung von der Transzendenz entworfen [1]). Die Geschichte ist restlos irdisch und menschlich geworden; alle Träume vom irdischen Himmelreich sind hier geschichtsphilosophisch begründet.

Der deutsche Idealismus, aus Kants Vollendung und Überwindung der Aufklärung erwachsen, ist von der Entwicklung des westeuropäischen Geistes nicht unbeeinflußt geblieben. Namentlich in Kants kleinen Aufsätzen zu geschichtsphilosophischen Themen erinnert vieles an aufklärerische Gedankengänge. Aber in seinem Wesentlichen wurzelt der Idealismus in einem anderen Boden. Die ganz unpositivistische Wissenschaft der Griechen, die Tiefe mittelalterlicher Spekulation in Scholastik und Mystik und die in Luther geschehene Darstellung deutschen Wesens haben ihn befruchtet. Wenn »Exaktheit« den Ausschluß aller Willkür bedeutet, so ist auch diese Wissenschaft »strenge Wissenschaft« gewesen, aber nicht im Sinne jener bloßen Verständigkeit und Handgreiflichkeit, in der das rationalistische Denken seine höchsten Kriterien erkannte. Wir fühlen in den rationalen Formen dieser Wissenschaft noch eine unbegriffene und letztlich unbegreifbare Welt gegenwärtig und wirksam, die im Idealismus als »Geschichte« oder als »Mystik« erlebt wird; wir haben oben auf diese Doppelerfahrung der Transzendenz hingewiesen. Schon bei Luther kommt echtes geschichtliches Bewußtsein zum deutlichen Ausdruck: jene Sicht von Geschichte, die in der geschichtlichen Entwicklung nicht kulturelle Fortschrittsreihen, sondern immer neu geschehende Einbrüche der Transzendenz erkennt. »Es ist nicht unser Werk, das jetzt durch die Welt geht. Ein anderer Mann ist's, der das Rädlein treibt.« Das christliche Denken hatte jene Einbrüche auf die Tatsachen der Heilsgeschichte beschränkt; das deutsche Denken in Idealismus und Romantik hatte an die Stelle der einmaligen »Offenbarung« eine permanente Offenbarung durch die Geschichte gesetzt, ein ständiges Hereinragen überweltlicher Mächte in den geschichtlichen Raum. Herder hat in seinem ganzen Lebenswerk im Grunde diesen einen Gedanken ausgestaltet. Was ihn in seiner Zeit so fremd macht,

1) Wir meinen hier natürlich den Comte des »Cours de philosophie positive«, nicht den späteren Comte etwa nach 1844, der Elemente in die ursprüngliche Lehre aufnimmt, die dem streng positivistischen Geist widerstreben.

ist dies, daß »Geschichte« ihm etwas grundsätzlich anderes bedeutet als allen anderen, die neben ihm das gleiche Wort im Sinne der »philosophie de l'histoire« Voltaires gebrauchen. Das »flüchtige Raisonnement à la Voltaire« über die Geschichte treibt ihn von Anfang an in die Opposition gegen den Geist der Aufklärung, der sich als ein völliger Säkularismus im Hinblick auf die Geschichte zu erkennen gibt. Wenn Fichte später seine »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« vorträgt, so weist er abschließend darauf hin, daß es ein »religiöses Denken« gewesen sei, das der geschichtlichen Gegenwart ihre Stelle im gesamten »Plan« der Geschichte angewiesen habe. Für die Romantik hat Novalis das Bekenntnis formuliert: »Der Historiker . . . trägt Evangelien vor, denn die ganze Geschichte ist Evangelium.« Endlich ist Hegels »Philosophie der Geschichte« eine ungeheuere Metaphysik der Geschichte, bei der freilich Transzendenz der Geschichte und Immanenz des Kulturellen in der Parousie des »Geistes« aufgehoben und versöhnt sind[1]).

Mit dem Zusammenbruch der Hegelschen und damit der idealistischen Spekulation siegt das positivistische Geschichtsdenken über das religiös-idealistische Geschichtserlebnis. Dies ist der wesentliche und betrübliche Sinn der großen Wende in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es siegt formal und inhaltlich: als Exaktheitsforderung und als Beschränkung des wissenschaftlichen Gegenstandes auf die Diesseitigkeit der Kultur. Der mächtige und überraschend schnelle Aufstieg der Naturwissenschaften zwingt der Geschichtswissenschaft die Methode des exakten Naturerkennens auf, wie er jeden Schritt über die endgültig gezogenen Grenzen der Erfahrung hinaus als Rückfall in kindliche Frühstufen der Wissenschaft brandmarkt. Das schöne Wort »Kulturgeschichte« wird erfunden, das zwar die Zweideutigkeit an der Stirne trägt, das aber wenigstens vorläufig über den Verlust eines echten Geschichtsbewußtseins hinwegtäuscht. Damit ist zugleich dem Historismus das Tor geöffnet, d. h. jener Art von Geschichtsbetrachtung, die ohne Verwurzelung in einer eigenständigen, individuellen und gegenwartsverpflichteten Geschichtserfahrung alle Zeiträume der Geschichte durchstöbert, um sich an dem abwechslungsreichen Vielerlei der Weltgeschichte zu erbauen. Der Ablösung von der Transzendenz folgt die Ablösung von der Gegenwart auf dem Fuße, was bei der Verschlungenheit der beiden Grundaspekte von Geschichte zu erwarten ist.

Die Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode wurde durch die Ausbildung eines strengen und differenzierten Methodenbewußtseins gegen das Ende des 19. Jahrhunderts gebrochen. Dilthey, Rickert, Troeltsch

1) Vgl. für diese Zusammenhänge auch, namentlich in ihrer Auswirkung ins Politische, Ernst Krieck, Die deutsche Staatsidee, 1917; 2. Aufl. Leipzig 1934.

und Simmel repräsentieren diese Phase des Kampfes um Eigenrecht und Eigengeltung der Geschichte. Aber diese Betonung der Selbständigkeit der Geschichts w i s s e n s c h a f t hatte zugleich die Folge, daß der Akzent auch weiterhin auf der formalen Seite der Geschichtsmethodologie ruhte, während eine materiale Geschichtsphilosophie zu den wissenschaftlich unerfüllbaren Wünschen gehörte. Troeltsch hat wie kein zweiter mit diesen Problemen gerungen, aber die Ergebnisse blieben schließlich auch bei ihm im »Kulturgeschichtlichen« stecken; symptomatisch für die Lage der liberalen Theologie jener Zeit, die schon das Ereignis der christlichen Offenbarung weder in der Ebene des Immanent-Kulturellen noch in derjenigen der Transzendenz unterzubringen vermochte.

Inhaltlich ist das Denken dieser Zeit durch das immer deutlichere Zurücktreten des Begriffes der G e s c h i c h t e hinter denjenigen der K u l t u r gekennzeichnet. In dem Wort »Kultur« sammeln sich die lebendigen Interessen der Zeit und wir hören es mit ähnlicher Feierlichkeit ausgesprochen, wie sie etwa Herder oder Hegel, Fichte oder Novalis in ihr bedeutungsgefülltes Wort »Geschichte« gelegt haben. »Kultur« drückt jetzt ein ungebrochenes Vertrauen zu der Kraft des Menschen aus, Herr seiner Geschichte zu sein, sein Schicksal in eigener Hand zu halten und zu führen, wie umgekehrt im Geschichtsbegriff der vorangegangenen Zeit das Bewußtsein mitklang, daß der Mensch nichts ist als ein Werkzeug für einen ihm nie voll bewußten Zweck, unzulänglich in seiner Kraft, übereilt in seinen Plänen, zu denen nur Gott das Gelingen geben kann.

Die allmähliche Verdrängung des Geschichtsproblems durch das Kulturproblem hat angebbare zeitgeschichtliche Gründe. Sie ist Ausdruck einer durch geschichtlichen Kräfteausbruch nicht mehr beunruhigten Zeit. In Bismarcks großem Werk war noch einmal deutsches Geschichtsbewußtsein weltgeschichtlich wirksam geworden; aber schon nicht mehr im Einklang mit der Zeit, sondern gegen seine Zeit ist Bismarck aus dem »Pantheisten« und »beinahe Republikaner« zum deutschen Staatsmann geworden, eine Entwicklung, die uns der 1. Band seiner »Gedanken und Erinnerungen« vergegenwärtigt. Sein Kampf ist in der Tiefe zugleich Abwehr gegen den Verfall einer Weltanschauung, in der alles Echte, Tiefe und Eigene des deutschen Denkens von jeher verwurzelt war. Aber dieser Verfall war in den geistig führenden Schichten der Nation bereits unaufhaltsam fortgeschritten. Der breite Strom des Säkularismus verschüttete die religiösen Quellen. Die »Sekurität« des endenden Jahrhunderts ist keine aus sich selbst zu begreifende Erscheinung; sie ist nur Folge und Symptom der ganz irdisch gewordenen Lebensstimmung der Zeit. Und die Erfüllung der politischen Wünsche in Bismarcks Reichsschöpfung hat den Glauben an

die meisternde Kraft des nur im Diesseits verankerten Menschen noch weiter gesteigert, ja, wie es schien, gerechtfertigt. Die Menschen, die die Früchte der großen Schöpfung genießen konnten, bedachten nicht, wie unendlich fern sie der lutherisch-gläubigen Haltung des Reichsgründers geblieben waren, der in seinem Werk nur »die Tritte des durch die Geschichte schreitenden Gottes vernehmen« wollte. Das Ereignis der Reichsgründung, das zu einer neuen »Erfahrung« von Geschichte hätte werden müssen, wurde in der Folgezeit gleichfalls nur im Sinne immanenter Kulturentfaltung verstanden, wie es die Jahrzehnte bis zum Weltkrieg dokumentieren. Die Transzendenz blieb unorganisch daneben stehen: als Erbschaft der christlichen Kirchen, als gottesdienstliche Erbauung und als Verbrämung vaterländischer Festlichkeiten.

Mit dem Weltkrieg und seiner durch keine »Kulturphilosophie« zu bewältigenden Problematik hebt eine neue Entwicklung an, »kulturell« lange als Zäsur empfunden und als Grenzscheide zweier Zeitalter gedeutet, als werdende »Geschichte« aber erst erlebt in der zum Durchbruch gekommenen Erneuerungsbewegung des deutschen Volkes. Wenn Goethes Wort zurecht besteht, daß »über Geschichte niemand urteilen kann als wer an sich selbst Geschichte erlebt hat«, so begreifen wir, warum die jüngste Vergangenheit keine Geschichtsphilosophie, sondern nur eine Kulturphilosophie haben konnte. Jene »erfahrene« Geschichte, aus der immer und je die historiosophischen Weltbilder entstehen, stammt aus anderen Bereichen als aus denen der Wissenschaft: aus erlebtem Einbruch der Transzendenz in die Gegenwart, aus der nicht zurückstellbaren Erfahrung der geschichtlichen Entscheidung selbst. Ist die Entscheidung da, so bricht mit ihr schon die Frage auf; fehlt die Entscheidung, so verfehlt auch die Frage ihr Ziel, weil sie ins Leere trifft. Als Menschen einer Wende, in der immer Geschichte mächtig und spürbar ist, fragen wir wieder nach dem Wesen echter Geschichtlichkeit; wir müssen fragen, weil wir von Geschichte selbst getroffen sind.

II. Gegenwärtigkeit und Transzendenz.

Das Verständnis dessen, was Geschichte sei, ist durch eine tiefgewurzelte Gewohnheit des abendländischen Denkens bedroht. Wir möchten sie die Gewohnheit des »Substanz-Denkens« nennen, die als platonisches Erbe aller europäischen Philosophie mitgegeben ist. Der Primat des Seienden vor dem Werdenden, des in sich Geschlossenen vor dem noch Wachsenden kommt darin zum Ausdruck. Das Höchste will als in sich

ruhend gedacht werden, und am nächsten kommt ihm, was am wenigsten dem Wandel und der Bewegung des Werdens unterworfen ist. Wie die griechische Kunst klassischer Zeit jede Geste vermeidet, die durch eine anfangende Bewegung in ein späteres Zeitmoment hinausweist, das nicht mehr im Bilde darstellbar war, so möchte auch der griechische Gedanke die Dinge fassen in ihren endgültigen Konturen: scharf umrissene »Objekte«, in sich fertige, allseitig abgerundete »Gegenstände«.

Das naturwissenschaftliche Denken der beginnenden Neuzeit hat diesen Hang zur »Objektivität« der Erkenntnis im eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Wortes weiter verstärkt. Der Naturforscher hat das, worauf sich seine Erkenntnis richtet, *vor sich*, er stellt es sich gegenüber und macht es sich damit »gegenständlich«. Das »Objekt« ist das Eine, und das Subjekt ist das Andere; beide treten gleichsam nachträglich in die Korrelation der Erkenntnis ein. Die Gegenständlichkeit des Objekts hat zugleich die Selbständigkeit des Subjekts zur Voraussetzung: es steht auch seinerseits dem Objekt gegenüber, geht nicht in dasselbe ein, sondern beharrt in sich als die Basis, von der aus Erkenntnis des Gegenständlichen geschieht. Indem diese Denkform der Naturwissenschaft seit Descartes in Europa immer mehr zur Herrschaft gelangte, breitete sie sich schrittweise über alle Bereiche des natürlichen und geistigen Seins aus und unterwarf sich damit auch diejenigen Gebiete, die sich nach ihrem Wesen einer Anwendung des »Objekt-Denkens« widersetzen. Die Alleinherrschaft dieses Denkens führte schließlich zum »mechanischen Weltbild« in allen Spielarten des Naturalismus, unter denen der Positivismus und der Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts die in dieser Richtung radikalsten Lösungen darstellen. Was nicht »Objekt« war in dem oben allgemein entwickelten Sinne, konnte von diesem Denken nicht erfaßt werden; und weil es sich der Erfassung durch den Gedanken entzog, mußte es geleugnet werden. Dies war von den Voraussetzungen her eine konsequente Beweisführung. Die Frage ist nur, ob die Voraussetzungen zu Recht bestehen. Die weittragendsten Folgen hatte dieser Naturalismus für das Problem der Freiheit und für alle damit im Zusammenhang stehenden Problembereiche, von denen für uns hier derjenige der Geschichte in Frage kommt [1]). Wie es in einer Welt von »Objekten« keine Freiheit gibt, und auch der Mensch, insofern er nur als Ob-

---

1) Zur Kritik des »Objektivismus« als einer Weltbetrachtung, in der Freiheit keinen Raum hat, vgl. bes. Heinrich Rickert, System der Philosophie I, Tübingen 1921, S. 297 ff. Diese entscheidenden Ausführungen sind in vieler Hinsicht auch für das Folgende grundlegend. — Auf den Zusammenhang des Freiheits- und des Geschichtsproblems kann hier aus Raumgründen nicht ausdrücklich eingegangen werden.

jekt betrachtet werden soll, durchgehend kausal determiniert erscheint, so gibt es in einer solchen Welt auch keine »Geschichte«, wenn dieser Ausdruck etwas anderes besagen soll als die zeitliche Folge zusammenhängender Ereignisse.

Unterstellen wir nämlich die »Geschichte« den Forderungen des Objektdenkens, so ist damit ausschließlich eine *gewordene* Geschichte, niemals eine *werdende* Geschichte faßbar. Aber »die Quelle kann nur gedacht werden insofern sie fließt«, und Geschichte nur, insofern sie *wird*, insofern sie *geschieht*. »Geschichte« bedeutet entsprechend der sprachlichen Form des Ausdrucks auch sachlich ein *Präsens*, nicht ein vollzogenes, sondern ein sich vollziehendes Geschehen. Mit jener »fertigen«, vergangenen Geschichte, die wir von außen sehen können, die wir uns als Objekt gegenüberstellen, sind wir immer schon über die eigentliche Geschichte hinaus. In diesem objektivierenden Verfahren baut die Geschichts*wissenschaft* ihre Erkenntnis der Vergangenheit auf, nicht ohne Bezug zur werdenden Geschichte, aber als Forschung wesentlich interessiert an den Voraussetzungen des Werdens, soweit sie im Gewordenen vorliegen.

Jene eigentliche »Geschichte«, die wir als »erfahrene« gegen die »erforschte« der Geschichtswissenschaft abgehoben haben, hat es grundsätzlich nicht mit *Objekten* zu tun; sie meint vielmehr einen Zustand der erlebenden *Subjekte*, in den zwar objektiv-historische Tatbestände und Ereignisse mannigfaltig eingeschmolzen sein können, die aber ihrerseits nur durch diesen Akt des *Ergreifens*, des Hineingerissenseins in die geschichtliche Zuständlichkeit des *Subjekts* zu echter, erfahrener Geschichte werden. Hier wird der Primat der erfahrenen Geschichte erneut deutlich. Die im Werden erfahrene Geschichte enthält immer schon die »Vorzeichnung« für eine bestimmte, konkrete Geschichtsforschung, sie bestimmt Auswahl und Umfang des Forschungsgebietes und setzt auch der objektiven Geschichtswissenschaft das Ziel. »Geschichte« ist niemals einfach »da«, wie Gegenstände der Natur und auch diejenigen der Kultur objektiv vorliegen, sondern sie *wird* immer erst im einheitlichen Akt des Subjekts, das in ihrem Werden steht und dieses Werden als *seine* Geschichte erfährt. Bloße Vergangenheiten, sie mögen an sich kulturell gesehen noch so bedeutend sein, sind noch keine Geschichte. Als Vergangenheiten sind sie bereitstehendes Material, das einmal in einem echten geschichtlichen Bewußtsein ergriffen werden kann, sie sind geschichtliche Potentialität, die einmal aus einem wirklichen Erlebnis von Geschichte heraus aktualisiert werden kann. In diesem Sinne ist Geschichte immer nur in der Gegenwärtigkeit der Subjekte vorhanden.

Das Verhältnis von Geschichte und Kultur erhellt sich bereits auf dieser Stufe der Problematik. Kultur ist »objektiver Geist«, gleichsam in festen Formen geronnene Geschichtlichkeit; sie ist Resultat der Geschichte, nicht ihr unmittelbarer Inhalt. Wir können auch sagen: Geschichte wirkt sich in Kultur aus; echtes geschichtliches Bewußtsein wird immer Kultur erzeugen, aber nicht weil es Kultur beabsichtigt und sich gleichsam als letztes Ziel vorgenommen hätte, sondern weil es geschichtlich ergriffen ist, d. h. — wie wir vorwegnehmend sagen können — weil es in einer Gegenwart steht, die durch Transzendenz bestimmt ist. Die kulturgeschichtliche Betrachtungsweise hat dieses Verhältnis geradezu auf den Kopf gestellt. Für sie ist Kultur das Primäre, Geschichte das Sekundäre, Kultur das Ziel, Geschichte der Weg zum Ziel. Deshalb konnte sie glauben, Kulturziele und Kulturgestalten im voraus entwerfen zu können, deren Verwirklichung sie dann der Geschichte als Aufgabe zusprechen wollte. Aus solcher Planung ist aber noch niemals eine echte Kultur hervorgegangen, höchstens zivilisatorischer und organisatorischer Kulturersatz. Wenn wir heute wieder erkennen, daß sich Kultur nicht »machen« läßt, so betonen wir damit nur jenen ursprünglichen Primat der Geschichte *vor* der Kultur. Wir erkennen wieder an, daß Kultur nur aus geschichtlichem Kräfteausbruch entstehen kann, aus werdender Geschichte selbst, deren objektive Niederschläge keine Kulturgeschichte und Kulturphilosophie vorwegnehmen kann.

Eigentliche Geschichte als Mutterboden aller Kultur ist aber auch deshalb kein Objekt, dem wir gegenübertreten könnten, weil *wir* selbst immer *mit zu ihr* gehören. Ja wir sind die Träger dieser Geschichte, die Mitte, von der aus sich diese Geschichte erstreckt. Allein von dieser lebendigen Mitte aus gibt es *geschichtliche* Vergangenheit und Zukunft. Die »Erstreckung« des geschichtlichen Zeitbewußtseins setzt sich nicht mechanisch zusammen aus vergangenen und kommenden Zeitmomenten, sondern bedeutet eine ursprünglich einheitliche und gleichsam »substantielle« Erfahrung von Zeit überhaupt. Goethe hat einmal das hintergründige Wort gesprochen: »Die Zeit ist selbst ein Element«; sie ist es nicht als das objektive Ordnungsschema für das Nacheinander der Zustände, aber sie ist das Element der werdenden Geschichte, in der Zeitlichkeit noch nicht auseinandergelegt ist in die Reflexionsbestimmungen der drei Zeitdimensionen. In der Gegenwärtigkeit, die wir selbst sind, ist Vergangenheit und Zukunft wesenhaft gebunden. Geschichtliche Gegenwart ist nicht die negative Grenze, die sich immer aus der Vergangenheit in die Zukunft hineinschiebt, sondern sie ist selbst positive Erstreckung, jenes ursprüngliche Umgreifen von Zeiträumen, das die primäre Zeit-

erfahrung charakterisiert, und an dem erst die Reflexion die verschiedenen Zeitdimensionen sondert.

Indem das Zeitbewußtsein die ihm wesentlich immanente Dimension der Vergangenheit (als Dimension seiner Erstreckung) »auslegt«, wird es zum expliziten geschichtlichen Bewußtsein. Wie weit und in welche zeitliche Fernen sich auch immer geschichtliches Bewußtsein erstreckt, wie reich und wie gegliedert es auch in seiner inhaltlichen Fülle sein mag — hier bleibt das Feld sachlichen Wissens und historischer Bildung zu Recht bestehen — als geschichtliches Bewußtsein ist es seinem Wesen nach in die Gegenwart der erlebenden Subjekte gebunden. Geschichte und Gegenwart sind in diesem Sinne nicht Gegensätze, wie es dem objektivierenden, im Grunde naturalistischen Denken immer wieder erscheinen muß. Gegensätzlich steht nur das Vergangene und das Gegenwärtige zueinander, das Gewordene zum Werdenden. Geschichte ist aber von Gegenwart nur graduell verschieden. Sie ist der Versuch, jene schon in der Gegenwart enthaltene Erstreckung nach rückwärts auszudehnen, Vergangenes von Gegenwart aus zu greifen und damit im eigentlichen Sinne zu »vergegenwärtigen«.

Auch die objektivierende Geschichtswissenschaft, soweit sie mehr sein will als nur antiquarisches Wissen, ist der Forderung nach »Vergegenwärtigung« des Vergangenen unterworfen. Man kann von ihr deshalb den Gegenwartsbezug nicht verlangen als etwas, das gleichsam noch zu ihrem Wesen hinzuträte. Man kann Geschichte nicht treiben mit Bezug auf die Gegenwart oder ohne solchen Bezug. Denn wirkliche Geschichte ist immer nur vorhanden in dieser Beziehung selbst, die deshalb für ihr Wesen konstitutiv ist.

Jene Gegenwart aber, die wir selbst sind und von der aus Geschichte sich erstreckt, ist immer eine konkrete Gegenwart. Als durch und durch bestimmte Gegenwart ist sie dem lebendigen Wechsel unterworfen, woraus sich zugleich ergibt, daß »Geschichte« für verschiedene Zeitepochen, ja streng genommen für zwei aufeinander folgende Wochen oder Tage nicht die »gleiche« sein kann. Während der Naturforscher von der Zufälligkeit der konkreten Umstände im Experiment zu abstrahieren und dadurch zu allgemeingültigen Erkenntnissen zu gelangen versucht, ist die konkrete, nur gerade jetzt und hier gegebene Lage die Voraussetzung für das echte Verständnis der Geschichte. Das bestimmte »Heute«, das selbst ein geschichtliches ist, ist die Basis für die Erkenntnis von Geschichte überhaupt. Aus diesem bestimmten »Heute« greifen wir in die Vergangenheit zurück, um unsere Gegenwart zu verstehen, von ihm aus ergeben sich die Möglichkeiten, die die Zukunft für uns bereit hält. Werdende Ge-

schichte hält nicht still und bietet deshalb einen ununterbrochen wechselnden Anblick. Es gibt deshalb nicht eine Geschichte, die sich endgültig fixieren ließe, sondern unendlich viele Geschichten, die sich korrelativ verhalten zu den »Gegenwarten«, aus denen heraus sie erzeugt sind.

Aber nicht nur die jeweilige Gegenwartslage als bestimmte Basis einer erfahrenen Geschichte ist konkret, sondern auch der Träger dieser Gegenwart, das »Wir«, das Geschichte erfährt und bildet, ist konkret und einmalig in sich bestimmt. Das »Wir«, das in Geschichte steht, meint die letzte Einheit, die schicksalhaft Geschichte erlebt: das Volk. Wir haben uns daran gewöhnt, von Geschichte in allen möglichen Verbindungen zu reden: von Naturgeschichte, Familiengeschichte, Kunstgeschichte und Menschheitsgeschichte; nur für diejenige Realität, die wirklich im eigentlichen Sinne Geschichte hat, haben wir keine analoge Wortbildung; hier müssen wir sagen: Geschichte des Volks. Und doch kann nur im Hinblick auf die Völker im strengen Sinn von Geschichte geredet werden, wie es sich aus den abschließenden Ausführungen noch weiter verdeutlichen wird. Aber schon hier, im Zusammenhang mit der Gegenwartsproblematik der Geschichte, ist erkennbar, daß nur in Völkern Geschichte »gegenwärtig« ist. Der Einzelne, die Familie, der Stamm hat zwar auch Geschichte, aber gleichsam nur sekundär vom Volk her in seinem Auftrag oder in Auswirkung der Geschichte des Volkes auf die ihm eingegliederten Einheiten. Der Einzelne kann in sich Geschichte des Volkes repräsentieren, aber er ist gerade dann zu tiefst Dienender, und sein Tun Teil des Schicksals seines Volkes. Der übervolkliche Raum der Geschichte aber, Europa, das Abendland, die Menschheit hat Geschichte immer nur, insofern seine einzelnen Völker Geschichte haben und gemäß den Entscheidungen, die die Völker in sich und gegeneinander getroffen haben. Weder »unterhalb« noch »über« dem Volk gibt es wirkliche Geschichte; deshalb haben wir es die letzte Einheit genannt, die Geschichte trägt. Aber von dieser Mitte aus strahlt Geschichte gleichsam nach beiden Seiten aus. Der einzelne und jede Einzeläußerung des Volkes ist von dieser Geschichte des Volkes umgriffen; die Geschichten der einzelnen Völker aber wirken sich aus im gemeinsamen Lebensraum der Nationen, wodurch diese übervolkliche Geschichte selbst wieder zu einer bestimmenden Macht der einzelnen Nationalgeschichten werden kann.

Entsteht echtes geschichtliches Bewußtsein immer nur aus dem konkreten »Wir« und »Heute« der werdenden Geschichte, so ist damit aber nur die conditio sine qua non des geschichtlichen Bewußtseins ausgesprochen. Die Gegenwärtigkeit allein genügt nicht zur echten Erfahrung von »Geschichte selbst«. Eine solche Erfahrung setzt das Hinausgehen über den

natürlichen wie kulturellen Zusammenhang der Ereignisse voraus, ein Übersteigen der Diesseitigkeit und Immanenz von Natur und Kultur, d. h. eine in der Gegenwart erfahrene Transzendenz. Deshalb erzeugt nicht jede Gegenwart wirkliche Geschichte, sondern nur diejenige, die in dem erlebten Geschehen einen Anspruch und eine Aufforderung vernommen hat, die nicht aus den diesseitigen Ordnungen der Natur und der Kultur stammen. Damit berühren wir den zweiten wesentlichen Gesichtspunkt.

Wie alle Loslösung der Geschichte von der Gegenwart letztlich in eine historistische Haltung einmündet, die sich in einer unverpflichteten, pseudoästhetischen Kontemplation des Vergangenen ausruht, so endet jeder Versuch, die Transzendenz der Geschichte zu leugnen, konsequenterweise im radikalen Säkularismus der geschichtlichen Entwicklung. Das Diesseits und nur das Diesseits stellt die Aufgaben der Geschichte. Dieser Säkularismus hat grundsätzlich zwei Spielarten entsprechend den beiden Sphären, in denen sich unser diesseitiges Leben vollzieht. Wir nennen ihn den naturalistischen und den kulturphilosophischen Säkularismus. Die Kernbegriffe beider Geschichtsdeutungen heißen: Macht und Fortschritt.

Der naturalistische Säkularismus drückt das geschichtliche Geschehen auf die Ebene des Naturgeschehen herab. Seit der Renaissance, d. h. seit den Tagen der Auflehnung gegen die augustinisch-mittelalterliche Jenseitigkeit der Geschichte, läßt sich eine Entwicklungslinie verfolgen, die immer mehr die Verflüchtigung und Auflösung des Phänomens der Geschichtlichkeit in naturalistische Diesseitigkeit erkennen läßt. Am Anfang dieser Entwicklung steht Macchiavelli mit seinem kühnen, in der Konsequenz imponierenden Versuch, Geschichte »menschlich« zu verstehen. Was Geschichte ist, verdeutlicht sich ihm von einer die Grundaffekte des Menschen erfassenden Anthropologie her. Macchiavellis Geschichtsbild ist das — wie sich im einzelnen zeigen ließe [1]) — Zug um Zug entworfene Gegenbild zum Augustinismus, in dessen christlicher Grundhaltung er nur eine Schwächung der vitalen Dynamik erkennen kann. Am Ende dieser Entwicklung steht der Materialismus eines Helvetius und Holbach

1) Es bedarf dazu einer eingehenden Gegenüberstellung der »Discorsi« und der »Civitas Dei«. Schon der Ausgangspunkt ist bei umgekehrter Wertung bei beiden der gleiche: Die große Tatsache »Rom« und die römische Machtstellung. Aber während für Augustin die Katastrophe des Jahres 411 das Ereignis ist, das jedem die Augen dafür öffnen müßte, daß die Geschichte »der Weg ins Gericht« ist, sieht Macchiavelli in der römischen Geschichte nur die große Schule, in der der politische Mensch die positiven geschichtsbildenden Kräfte erkennen kann. Bei allen entscheidenden Ereignissen begegnet uns diese grundsätzliche »Umwertung«.

im 18. Jahrhundert und in markantester Gestalt derjenige der Hegelschen »Linken«, vertreten durch Feuerbach und Marx um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Aber schon bei Macchiavelli ist die ganze Trostlosigkeit dieser Geschichtsauffassung spürbar. Seine Apotheose der Macht verdeckt nur dürftig den tiefen Pessimismus, mit dem der florentinische Patriot dem Auf und Ab der Völker zusieht. Machterwerb, Machtsicherung und Machtverteidigung ist der »Sinn« seiner Geschichte. Seine Sorge um das Vaterland in Not macht ihn zum scharfsinnigsten politischen Denker, den vielleicht die Geschichte kennt, und den noch Fichte in sehr ähnlicher politischer Zeitlage der Vergessenheit entreißen wollte. Aber Realpolitik kann nur Mittel sein, niemals Ziel. Macht um der Macht willen ist sinnlos, und so mündet sein Geschichtsgedanke, zu Ende gedacht, in einen geschichtlichen Nihilismus ein. Bei aller Härte ist sein Geschichtsbild nicht heroisch; denn Heroismus wurzelt niemals in einer diesseitigen Verantwortung.

Gegenüber dem Naturalismus hält der kulturphilosophische Säkularismus eine höhere Ebene ein. Er versucht die Geschichte gegen die Natur abzugrenzen und ihr ein Eigenbereich neben der Natur zu sichern. Der Mensch geht nicht in Natur auf und deshalb auch nicht in Machtbehauptung und rein vitaler Überlegenheit. Der Mensch schafft neben der Natur eine eigene Welt: den reich gegliederten Kosmos der Kultur. Dies ist seine Aufgabe, zu der er sich sittlich verpflichtet weiß.

Auch diese Geschichtsdeutung stammt aus der Renaissance und ihrer neuen Diesseitigkeit. Sie stammt aus dem Stolz, Herr der Natur zu sein, sie zu meistern und in die kulturellen Zwecke als Mittel einzustellen. Ist einmal die Unterwerfung der Natur durch das kulturelle Schaffen als Aufgabe bestimmt, so präzisiert sie sich näher dahin, daß diese Unterwerfung immer weiter um sich greifen müsse, daß der Sinn der Geschichte im Fortschritt der Kultur zu sehen sei. Aus dieser Grundbestimmung entspringt alle »Fortschritts-Ideologie«, die liberalistisch-bürgerliche der französischen Aufklärung ebenso wie die marxistisch-proletarische und diejenige des positivistischen Menschheitsideals.

Aber auch dieser »kulturelle« Geschichtsbegriff vermag den Sinn der Geschichte nicht zu sichern. Abgesehen davon, daß alle Kultur einmal ein Ende haben muß, weil sie eingegrenzt ist in zwei kosmische Zeitalter, in deren einem menschliche Kultur noch nicht, in deren anderem eine solche nicht mehr möglich sein wird — was sie auf das Ganze gesehen als ein »schönes Umsonst« erscheinen ließe — ist jede Ideologie des Fortschritts durch die Tatsachen der Geschichte selbst ad absurdum geführt worden. Die kulturelle Geschichtsbetrachtung ist hier einer Täuschung

unterlegen. Weil die bisher durchlaufene Geschichtsstrecke aus primitiven Anfängen zu reiferen zivilisatorischen Zuständen geführt hat, glaubte sie den Schluß wagen zu dürfen, daß die Geschichte selbst zu einem reifsten, irdisch vollendeten Zustand hinstrebe. Aber diese Induktion ist ebenso unrichtig, wie wenn man aus der Tatsache, daß das Kind größer wird, schließen wollte, daß der Mensch bis an sein Lebensende weiterwachsen müßte. Wenn einmal ein gewisser Reifezustand der Menschheit erreicht ist, so ist die weitere Entwicklung nicht mehr in der einfachen Kategorie des quantitativen Fortschritts faßbar. Das Sinnvolle dieser Entwicklung braucht nicht geleugnet zu werden, so wenig es in dem Lebensfragment des einzelnen Menschen geleugnet werden kann. Aber als stetige Fortschrittslinie ist dieser Sinn nicht mehr faßbar.

Das Scheitern der Fortschrittsideologie macht uns aber auf den folgenschweren Fehler aufmerksam, der schon im Ansatz dieser Geschichtsdeutung enthalten ist. Man sucht Geschichte kulturell zu rechtfertigen, während es allein möglich ist, Kultur geschichtlich zu begreifen. Damit lenken wir auf frühere Ausführungen zurück, die es nun grundsätzlicher zu unterbauen gilt.

Geschichte ist unter allen Umständen der übergeordnete Begriff; ja er ist der höchste Begriff, bis zu dem sich die Pyramide unseres Denkens auftürmt, wenn wir unser Dasein im Ganzen der Welt zu begreifen versuchen. Die letzte Bestimmung, die wir ihm geben können, ist diese: in Geschichte zu stehen. Diese Bestimmung betrifft die letzte Form unserer Diesseitigkeit, aber sie stammt nicht mehr aus der Diesseitigkeit. Als letzte Form unseres irdischen Daseins ist sie zugleich erste Berührung mit der Transzendenz.

Dem immanenten Kultursinn steht der transzendente Geschichtssinn gegenüber. Der erste ist objektiv anzugeben und in Normen und Werten wissenschaftlich fixierbar. Der zweite ist aus keiner Erfahrung der Kultur, wie sie objektiv vorliegt, abzuleiten, sondern stammt immer nur aus dem gegenwärtigen Erlebnis von Geschichte selbst. Aber auch die Wissenschaft, wenn sie ihn auch nicht geben kann, muß ihn fordern und anerkennen. Denn ohne ihn ist alles kulturelle Schaffen, so sinnvoll es im einzelnen auch sein mag, im ganzen sinnlos. Aus der Doppelheit und Spannung beider Sinnrichtungen unseres Daseins erwächst erst die einheitliche, aber immer zwischen Diesseits und Jenseits verlaufende Aufgabe unseres Lebens. Jede Kulturvergottung, ausgesprochen in der Selbstzweckhaftigkeit des Kulturellen, nimmt unserem Dasein den jenseitigen Pol und beraubt damit auch den diesseitigen seines Besten. Kultur kann nicht Selbstzweck sein, und wir verwirklichen sie nicht um

ihrer selbst willen. Wir verwirklichen sie, weil wir einen in Geschichte erlebten Auftrag erhalten haben, für den wir uns nicht irgendeinem humanistischen, sozialistischen oder europäischen Kulturbewußtsein gegenüber, sondern vor Gott verantwortlich fühlen.

Geschichte ist ein religiöser Begriff, nicht nur in seinem Ursprung [1]), sondern auch in seinem Wesen. Lange ehe der Mensch rein immanente Geschehensreihen in Natur und Kultur aussondert, ist ihm alles Geschehen überhaupt geschichtliches Geschehen, d. h. er vermutet hinter jedem Geschehen eine transzendente Macht, die es veranlaßt. Das magische und mythische Denken ist geradezu ein durch und durch geschichtliches, das erst langsam auf einen spezifischen Bereich zurückgedrängt wird. Aber auch in seinem Wesen ist der Begriff der Geschichte religiöser Natur. Dies ist der Grund dafür, warum jede materiale Geschichtsphilosophie »Historiodizee«, Rechtfertigung Gottes in der Geschichte, gewesen ist und sein muß. Nehmen wir dem Geschichtsbegriff die Hinwendung zur Transzendenz, so verliert er jeden spezifischen Gehalt. Er ist dann nichts anderes mehr als ein Name für das Nacheinander der Kulturen, für die rein diesseitig gedachte Entwicklung der menschlichen »civilisation«.

Faßbar wird dieser in keiner Diesseitigkeit aufgehende »Sinn« der Geschichte in den ursprünglichen Trägern der Geschichte, in den Völkern. Hier liegt die letzte Wurzel für den religiösen Sinn der Nation und für die geschichtstragende Bedeutung dieses Begriffs. Der volle Sinn dieses Wortes läßt sich weder durch natürliche noch durch kulturelle Bestimmungen erschöpfen. Erst das Bewußtsein einer Berufung, für die alle Anlagen und Fähigkeiten nur die Bedeutung eines Mittels haben, vor der jede vollbrachte Leistung zur gleichnishaften Darstellung einer nie vollendbaren Aufgabe zusammenschrumpft, gibt dem Begriff der Nation seine wahre Tiefe. Echter Nationalismus ist deshalb religiöse Geschichtsgläubigkeit im Unterschied zum politischen Naturalismus, wie wir ihn etwa bei Macchiavelli kennengelernt haben, und im Unterschied zur Diesseitigkeit des Patriotismus, der wesentlich in kulturellen Erfolgen schwelgt, die andere vorher errungen haben [2]).

---

1) Der uns noch heute wesentliche Geschichtsbegriff geht letztlich auf die christliche, d. h. eine religiöse Welterfahrung zurück. Er ist freilich auch dort schon »Resultat« eines langen religiösen Geschichtsdenkens. Vgl. dazu jetzt: Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, bes. S. 9 ff.

2) »Patriotismus« ist das Surrogat des echten Nationalismus in befriedigten Zeiten, die nicht zum Einsatz für die Nation, auch bis zum Letzten, aufrufen. Den Umschlag des Patriotismus, der nicht »standhält«, in echten Nationalismus erleben wir in den »Kriegs-

Der religiöse Begriff der Nation und mit ihm ein religiöses Geschichtsverständnis wurde in aller Breite in Herders Geschichtsphilosophie entwickelt. Sein Kampf gegen das westeuropäische Geschichtsverständnis als Entwicklung der »civilisation« hat ihn zum bahnbrechenden deutschen Geschichtsdenker gemacht. Er hat die Romantik befruchtet, die in ihrer Lehre vom »Volksgeist« die religiösen Ursprünge des Herderschen Denkens erneuert und vertieft. Das positivistische Denken hat in dieser Lehre eine metaphysische Psychologie höherer Ordnung bekämpft. In Wahrheit ist dieser Zentralbegriff der Romantik nur der symbolische Ausdruck und die abkürzende Formel für ihre religiöse Auffassung, die das Volk als eine Einheit zusammennimmt und sie »unmittelbar zu Gott« stellt. Der Begriff des Volksgeistes hebt die natürliche und kulturelle Eigenart eines Volkes in eine metaphysische Ordnung hinein, in der es Träger einer Berufung und Vollstrecker einer Aufgabe wird, die es sich nicht selbst geben kann, sondern die es »vernimmt« und dann mit allen seinen Kräften zu erfüllen suchen muß.

Zwischen der Romantik und unserer Zeit, die wieder Nation und Geschichte in ihrem religiösen Grunde erfassen will, steht die in ihrer eigenen Zeit abseitige und unverstandene Gestalt, die ihr Weltbild ausschließlich aus diesem religiösen Nationalismus gestaltet hat: Lagarde. Er ist die Brücke zwischen dem Geschichtsgedanken unserer Vergangenheit und dem Geschichtserlebnis unserer Gegenwart. Nationen sind für ihn wie Individuen ursprüngliche »Gedanken Gottes«, die in der Geschichte zur »vollen Darlebung« gelangen müssen. In ihnen und in ihrer Selbstdarstellung liegt das »Ziel« der Geschichte. Kultur, das Lieblingswort der Zeit, hat er nicht als Ideal gelten lassen, nach dem sich der geschichtliche Prozeß auszurichten hätte: »Kultur als Ideal der Menschheit oder eines Volkes ist so passend gewählt, wie das Farbenreiben und Pinselauswaschen passend wäre, das Ideal eines Malers zu sein.« Dem Kulturenthusiasmus seiner Zeit stellte er die Forderung nach »geschichtlicher Kraft« entgegen, die nicht in einer verfliegenden Begeisterung, sondern in einer tiefen Verpflichtung zu geschichtlicher Wirksamkeit verwurzelt war.

Unsere jüngste Vergangenheit ist eine Zeit des historischen Wissens gewesen; wenn wir hier die beiden Grundaspekte von »Geschichte selbst«, Gegenwärtigkeit und Transzendenz, in den Grundzügen entwickelt haben, so glauben wir damit nur formuliert zu haben, was in unserer Zeit lebendig ist: geschichtliches Bewußtsein.

briefen gefallener Studenten« (hrsg. von Ph. Witkop), in denen das Berufungsbewußtsein der Nation oft in erschütternder Weise zum Ausdruck gelangt.

GESCHICHTSWISSENSCHAFT UND POLITISCHER GEIST[1]).

VON

RUDOLF CRAEMER (KÖNIGSBERG i. Pr.).

1. Die Gegenwärtigkeit geschichtlicher Erkenntnis.

Gibt man sich Rechenschaft über den Ursprung geschichtlichen Fragens und damit das Anliegen der Geschichtswissenschaft, so liegt ihr Wesen und ihr Kern beschlossen in der Geschichtlichkeit unseres Daseins selbst. Hierüber ist kaum noch nötig zu reden, seitdem Heidegger und Jaspers diesen Bestand im Denken aufgewiesen haben, während die ihnen entgegenstehende Lehre des großen Hegel und all seiner näheren und ferneren Schüler bis heute sich eben auf diese Grundtatsache begründet. Die widerstreitende Spannung freilich, welche in Verwerfung oder Bewährung der Lehre vom geschichtlichen Geiste, im Streit um das Wesen geschichtlicher Wirklichkeit, an Dasein und Bewußtsein sich geltend macht, diese Spannung bestimmt von vornherein jede Aussage über Geschichtlichkeit und muß auch in meinem Versuch einer Selbstbesinnung des Geschichtschreibers ausgetragen werden.

Daß wir uns geschichtlich befinden, indem wir Menschen sind, besagt zunächst einfach dies: Unser Leben ist uns nur faßbar unter der Erfahrung seines Ganges zwischen Geburt und Tod, seiner Gebundenheit an unendliche Vergangenheit und unerforschliche Zukunft. Wir sind für uns selber nur, indem wir teilhaben am Geschehen. Wir finden uns selbst, Willen,

1) In einem Aufsatze: »Gedanken über Geschichte als politische Wissenschaft der Nation« (»Geistige Arbeit« Heft 1/2, Januar 1934) habe ich meine grundsätzliche Anschauung in bewußt aktueller Auseinandersetzung mit der heutigen Geschichtswissenschaft und unter Hinweis auf nächste Aufgaben der Forschung und Darstellung gegeben. Die folgenden Ausführungen sollen der Erkenntnisfrage unmittelbar gelten, aber sie bleiben Bekenntnis und Bemühung eines Geschichtschreibers, ohne den Ehrgeiz, Philosophie zu sein.

Tat, Gewissen und Glauben nur durch den Einsatz in diesem Wandel und Werden, über welches wir nicht verfügen, dem wir uns nur einfügen können. Alles Gegebene in uns und um uns ist für uns jederzeit ein Gewordenes, weil es ein Werden ist, alles Vergangene, wie es mit jedem Augenblicke fortwächst, gibt uns die Möglichkeit dessen, was werden kann; aber jederzeit erfolgt Zuwachs des Gewesenen aus einem unmittelbaren Geschehen, einem Neuen, welches Entscheidung heißt. Die Gewißheit unserer Gegenwart kann nicht mit abstraktem Bewußtsein erfahren werden, sondern entsteht uns aus der Wirklichkeit des Vergangenen. Wir müssen unseren Ursprung und unsere Voraussetzungen suchen, indem wir Geschichte erkennen. Geschichte indessen wird die Einsicht in Vergangenheit uns nur, weil wir vom gegenwärtigen Geschehen her fragen. Suchen wir die uns zugewiesene Möglichkeit, die wir Schicksal nennen, dann geschieht es um uns für die Tat zu entscheiden. Während wir unseren Standort erkennen, wählen wir schon unseren ferneren Weg, die Bedeutung des Standorts wird selber erst durch die Wegrichtung voll bestimmt, wie sie nun von ihm ausgeht. Das also ist auch politischer Sinn der Geschichte: sie wird aufgesucht um der politischen Voraussetzung willen, die ihr Tatbestand gibt, aber dieser ihr Inhalt wird erst erkennbar durch jene Fragestellung, worin der politische Bezug der Sache bereits enthalten ist.

Man kann nicht eindringlich genug auf diese Verflechtung hinweisen, denn sie hebt die falsche Objektivität eitler Geschichtstheorie auf, die Meinung, ohne Anteil und Wertung Erkenntnis zu gewinnen. Solche positivistische Wissenschaft verfehlt ihren Gegenstand selbst, sie vermag antiquarische Kenntnisse, ästhetische Gebilde, Materialien für mancherlei Weltkunde beizubringen, nur Geschichte wird sie nie sein, weil ihr die gegenwärtige Beziehung des Geschichtlichen zum Geschehen fehlt. Hingegen muß nun auch schroff bedeutet werden, worin diese Gegenwärtigkeit unserer Anteilnahme bei geschichtlicher Erkenntnis eigentlich besteht und worin nicht. Nämlich nicht, um dies vorwegzunehmen, im Dreinreden von irgendwelchen Meinungen des Hier und Jetzt und nicht im beständigen Herbeirufen von Gesinnung und Gefühl, wenn die vorfindliche Gegebenheit des Gewordenen unseren Wünschen, Vermutungen und Hoffnungen widerspricht. Dies alles ist Unfug und Frevel, weil wir uns damit selber die echte Geschichte verschütten; nämlich die geschichtliche Wirklichkeit, die uns Schicksal ist, der wir mit Gedeih und Verderb, auf Leben und Tod durch unser Dasein verbunden sind. Die Gegenwart unseres Geistes macht sich nicht in Behauptungen geltend, sondern bezeugt sich durch den Ernst, die Bestimmtheit, die erweckende Macht unserer Frage. Der Mut zur Entscheidung gibt sich in Bereitschaft zur Klarheit, im muti-

gen Fragen kund. Während die zweckhafte, sachfeindliche Erfindung und Umpressung geschichtlicher Tatbestände nicht nur ehrfurchtslos ist, sondern schlechterdings eine Flucht vor der unheimlichen und unbequemen Wirklichkeit, ein Versuch, das Schicksal zu täuschen, bewährt allerdings die rechte und reine Frage eine zwingende Kraft, der die Geschichte Zeugnis ablegen muß über das, was zu wissen uns not tut.

Damit haben wir die Feststellung erhärtet, daß und in welcher Bedeutung Geschichte Wissenschaft ist. Dieser Name meint ja gewiß nicht ein leeres Wissenwollen in gespielter Interesselosigkeit, sondern ein leidenschaftlich beteiligtes Ringen um Bewußtsein des Wahren. Daß Wahrheit sei, daß eine gültige Wirklichkeit besteht, vor der wir uns erproben und verantworten müssen, dieser Glaube liegt aller Wissenschaft zugrunde. Ohne solche Voraussetzung ist Erkenntnis und Entscheidung im Leben ja gar nicht möglich, aber hier fordert auch der wissenschaftliche Geist eine Gläubigkeit, die bereits Relativismus und Skeptizismus an der Wurzel aufhebt. Nun hat Max Weber das Wesentliche auch für die Geschichte ausgesprochen, wenn er die Wissenschaft als eine Tapferkeit begreift, dem was wirklich ist, was sich unserer Frage als gegeben und wirksam erweist, mit voller Unbefangenheit ins Auge zu sehen. Nur darf diese Unbefangenheit nicht für geistige Neutralität genommen werden, sondern als die Entschlossenheit geistiger Bereitschaft, sich selbst mit vollem Einsatz eigenen Wertens und Wollens immer aufs neue der Wahrheit zu stellen und an ihr zu erproben, zu bewähren, sich zu läutern. Das Mittel der Wissenschaft zu dieser Begegnung mit der Wahrheit ist die Bewußtheit, wo sich Selbstbewußtsein und Selbstkritik erzeugt, ein Geist, der sich vor der Einsicht seines Verstandes durchaus nicht fürchtet, sondern sie bejaht.

Erinnern wir uns der Bedeutung geschichtlicher Wissenschaft von der Geschichtlichkeit her, welche allein uns das eigene Dasein unmittelbar erkennen läßt. Wissenschaft ist die Geschichte, indem sie kritisch verfährt, und zwar nicht so wesentlich beim Erforschen von Sachverhalten, wo sich das eigentlich von selbst versteht, sondern im Sinne Nietzsches beim Verhalten des Geistes zu den Ergebnissen, kritisch also in einer ständigen gegen die Dinge und nicht minder gegen uns selber schonungslosen Auseinandersetzung zur Klarheit, Wertung und folgerichtigen Entschiedenheit des richtenden Urteils. Nicht minder äußert sich die Gegenwärtigkeit dieser Wissenschaft in jener eigentümlichsten Begegnungsweise mit dem Vergangenen, die wir Verstehen nennen, einer beständigen Einfühlung und vertrauten Selbstvergleichung des Fragenden angesichts des Geschehens, das er zu deuten sucht. Hier wird die engere Form denkender Wissenschaft gesprengt. Geschichtliche Erkenntnis gewinnt ihr Bestes

durch Eingebung, Intuition. Nicht nur in dem Sinne, wie überhaupt tiefste Einsicht dem Suchenden durch Erleuchtung zugänglich wird, sondern weil das Wesentliche der Sache selbst sich hier dem logischen Verstande allein geradezu verschließt. Der Positivismus suchte nun freilich seinen Stolz darin, der Geschichte den Rang einer Wissenschaft erst zu verschaffen, indem er den zeitlichen Weltlauf menschlicher Dinge in eine gebundene und erschließbare Gesetzlichkeit einzuspannen strebte. Nur vernichtet diese Wissenschaftlichkeit das Geschichtliche. Denn obwohl es Sache der Geschichtsphilosophie innerhalb philosophischer Systematik bleibt, darzutun, wie Freiheit des Handelns eigentlich denkbar und erweislich ist, wie sich die Polarität des Lebens zwischen der Gebundenheit an allgemeine gültige Voraussetzungen und der Ursprünglichkeit ungebundener Setzung neuer Wirklichkeit erzeugt, Geschichtschreibung ist jedenfalls nur wirklich, wenn sie aus der Begegnung von Möglichkeit und Entscheidung die Tat zu verstehen vermag. So kann sie sich aus der falschen Gesetzlichkeit auch nicht retten in die entgegengesetzte Form reiner Erfahrungswissenschaft, die bloße Feststellung und Verknüpfung von Ereignissen und Umständen, von Kausalketten zum Bilde des historischen Tatbestands. Denn indem die Geschichte unserem geschichtlichen Sein verbunden ist, liegt ihr Wesentliches nicht im Zeitenablauf, sondern ergibt sich erst mit der Bedeutsamkeit des Geschehens. Das Urteil, die Wertung ist unverzichtbar, soll Geschichtswissenschaft überhaupt entstehen. Wiederum ist uns jener Ausweg verboten, den etwa Friedrich Meineckes Geschichtslehre zeigen will. Wir können nicht Kausalitäten und Werte in der Geschichte nebeneinandersetzen und den gleichsam naturbestimmten Ablauf gegebener Ereignisse begleiten mit der Sichtung und Deutung von Werten überzeitlicher Gültigkeit und Fruchtbarkeit. Auch diese dem Neukantianismus entsprungene Auffassung weicht der Sache aus, denn jene den Geschehensfluß überragenden Wertgebilde sind als solche nicht geschichtlich, sind nicht echter Bezug des Geschehens zwischen dem Gewordenen und dem Werdenden, sondern Inhalte und Vorbilder im gegenwärtigen Aufbau der Kultur, an das Vergangene von außen herangetragen. Der Geschichtschreiber bleibt hier gleichsam ein verhinderter Philosoph, wie er in der Gesetzeslehre ein unfertiger Naturforscher wird. Ein geborener Geschichtschreiber wird sich dem entgegensetzen und seinerseits die Unbefangenheit reiner Anschauung, die Freude am Lebendigen proklamieren. Dem kommt Rickerts Definition des Individuellen als des eigentlich Geschichtlichen bereits entgegen, aber weil dieser Ansatz wiederum jede Einheit der Geschichte, jede Gesamtanschauung des Geschehens unmöglich und undenkbar macht, läßt er uns schließlich stehen vor einem

ausgeschütteten Reichtum der Anschauung, ohne jene Erfahrung der Lebenseinheit, die uns Geschehenes geschichtlich macht. Wir kommen derart zwischen Gesetzeseinheit und Individualität zurück auf Hegels philosophischen Ansatz, wo die Einheit der Geschichte in der dialektischen Begegnung und Entwicklung von Geist und Freiheit begriffen wird.

Hegels Anschauung, hat man sie einmal in ihrer gegenwärtigen, durch und durch politischen Lebendigkeit erlebt, wird auch dem Geschichtschreiber das wichtigste Wort zur Sache bleiben, das bisher gesagt worden ist. Unvergleichlich ist dort die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Allgemeinen zur Weltgeschichte, unverkennbar der Ursprung des Systems aus dem Bewußtwerden des eigenen geschichtlichen Augenblicks. Dennoch wird das Scheitern dieses größten Versuchs nicht mehr zu leugnen sein. Er scheitert an dem vergeblichen Bemühen um eine Formel der Gesamtdeutung bis in die ewige Zukunft. Diese Übersteigerung des höchsten Wissens ist das Ende der Philosophie, wie ihre Verwirklichung das Ende des Geschehens selber wäre. Ist darauf geschichtlich-dialektisch der Umschlag in die materialistische Gesetzlichkeit von Marx gefolgt und die Auflösung des schöpferischen Geschichtsbewußtseins in die skeptische Erfahrungslehre, so hat auch an dieser Stelle der Widerspruch des Geschichtschreibers durch Ranke eingesetzt. Wilhelm Diltheys große und tragisch unvollendete Arbeit ging darauf, Hegels echtes Erbe, die Kunde vom objektiven Geiste und dem weltgeschichtlichen Menschentum wieder zu erneuern kraft einer Gesamtschau der Ursprünge unserer gegenwärtigen Welt.

Dilthey — und damit soll die Abschweifung ins Geschichtsphilosophische verlassen werden — hat auch schon den Blick gerichtet auf das Merkmal, mit welchem die eigentliche Geschichtswissenschaft sich verwirklicht, nämlich die Kunst des Geschichtschreibers. Jener geborene Historiker, von dem ich vorher sprach, würde sich ja längst abgewandt haben mit der Bemerkung, daß dies nur Reden über Geschichte sei, er aber Besseres zu tun habe, Geschichte darzustellen. Geschichtsphilosophie ist Wissenschaftslehre und wird darüber hinaus zur Darstellung des geschichtlichen Ganzen innerhalb der Welterkenntnis überhaupt. Für den Inhalt der Geschichte bleibt der Philosoph auf den Geschichtschreiber angewiesen. Allerdings muß auch hier eine unnütze Scheidung beseitigt werden. Wenn der geborene Geschichtschreiber die Philosophie für seine Arbeit vernachlässigen darf, so deshalb, weil er ein Künstler zu sein befugt ist. Wer sich die Rechenschaft einer Geschichtslehre, das Bewußtsein geschichtlicher Wissenschaft geben will, ist durchaus auf philosophische Besinnung angewiesen. Die Verleugnung dieser Selbstverständlichkeit, die Verachtung aller Einheit der Wis-

senschaft hat an den Universitäten eine allgemeine Anarchie der geschichtlichen Darstellung entstehen lassen und damit zur Zerrüttung des deutschen Geschichtsbewußtseins schuldvoll beigetragen. Denn der Gehalt aller Geschichtswissenschaft erwächst aus den Voraussetzungen, den Grundlagen ihrer Darstellung oder, um an die vorherige Erörterung anzuknüpfen, aus dem Wesen der Fragestellung.

Wir erkannten die Geschichte als eine politische Wissenschaft, welche das Geschehene von der gegenwärtigen Entscheidung aus um seine Bedeutsamkeit fragt und als Schicksal und Tat versteht. Wir sahen, daß mit dieser Gegenwärtigkeit die Einheit des weltgeschichtlichen Ganzen unverzichtbar verknüpft ist, ebenso wie die Unmittelbarkeit des Besonderen von Möglichkeit und Entscheidung, das sogenannte Individuelle in allem Geschehenen erhalten bleiben muß, weil darin die Wirklichkeit der Vergangenheit selber lebt. Wie aber vollzieht sich nun jene Beziehung von Vergangenheit auf Gegenwart, vom Gewesenen auf das Geschehende? Lassen sich die Voraussetzungen der Darstellung beschreiben?

Die Schwierigkeit liegt in der Mannigfaltigkeit historischer Arbeit. Diese Wissenschaft erscheint ganz unsystematisch. Weltgeschichte schreiben kann nur der reichste und stärkste Geist in seiner hohen Reife. Jede andere Darstellung ist also auf das Individuelle als größeren oder bescheideneren Zusammenhang angewiesen. Indessen vielleicht keine andere Wissenschaft vermag gleich unmittelbar am Einzelnen ihr Ganzes darzustellen. Vor der echten Frage ist wirklich alles Geschichtliche, Mensch, Volk, Zeit und Werk unmittelbar, ohne dem lebendigen Geschehen entrückt zu sein. Jeder Gegenstand kann nach seiner Bedeutsamkeit auf verschiedene Weise gesucht und gefunden werden.

Das Bedürfnis, Geschichte gegenwärtig zu begreifen, ist zuerst bewußt geworden an der pragmatischen Darstellungsform. Man wollte aus der Vergangenheit lernen, um die Umstände politischen Handelns für den praktischen Fall zu kennen. Und obwohl die echten Liebhaber geschichtlicher Bildung oft genug widersprochen haben mit dem Hinweis, es sei aus dem Gewesenen nichts zu lernen, was für kommende Fälle nutzbar sei, ist die pragmatische Forderung bei Staatsmännern, Erziehern und schließlich in der Wissenschaft selbst nicht vergessen worden. Vielmehr wurde ihr oft genug der politische Charakter allein zugebilligt. Gewiß gibt es nun geschichtliche Tatbestände der Erfahrung, typische Verhaltungsweisen und Daseinsformen. Wer von ihnen weiß, zumal im politischen Handeln kann daraus Überlegenheit des Urteils und Klarheit des Wollens in schwierigen Fragen wohl gewinnen. Machiavellis politische Unterweisung beruht hierauf. In der soziologischen Untersuchung geschichtlicher Daseinsformen

kann die Durchdringung der anbrechenden Zukunft vorbereitet werden. Solche Hinweise finden wir bei Max Weber, neuerdings in Freyers Wirklichkeitswissenschaft. Im Grunde ist auch Spenglers Voraussage auf eine pragmatische Wertung der geschichtlichen Einsicht gegründet. Nun hebt die pragmatische Darstellung näher betrachtet einseitig eben das vom Vergangenen heraus, was wiederholbar, typisch ist, sei es menschliches Verhalten unter bestimmten Umständen, seien es wiederkehrende Grundverhältnisse der Gesellschaft, Wirtschaft, politischen Verfassung. Man kann streben, das Gesetzliche dieser Erfahrung zu begreifen. Die pragmatische Auslegung in ihren verschiedenen Arten steht der positivistischen Wissenschaft immer am nächsten. Wie sie dazu neigt, das Ungeschichtliche an der Geschichte zu suchen, so entbehrt sie der echten wählenden Auseinandersetzung mit dem Geist und Sinn politischer Taten über das Zweckmäßige hinaus. An ihr kann Einsicht geklärt, aber nicht Entscheidung errungen und Begeisterung entzündet werden.

Diese durchaus andere Beziehung zum Gegenwärtigen meint Nietzsche mit seinem Begriff der monumentalischen Geschichtschreibung. Sie ist ebenfalls beispielhaft, jedoch ist das Beispiel ihr nicht mehr einsichtige Belehrung, sondern verpflichtendes Vorbild. Der Held, die Tat, das Werk enthüllen dem Betrachter ihren Sinn und wecken lebendige Forderung nachzueifern in seiner Seele. Vornehmlich der junge Mensch wird daran erkennen, was Größe, Mut und Führertum sei, er wird die Großartigkeit und den furchtbaren Ernst menschlicher Schicksale erfahren am Bild des Helden, der Tragödie des Edlen, am Verhängnis des Bösen. Thomas Carlyle hat solche Darstellung aus glühendem Herzen gewählt, der Geschichtschreiber ein Richter seiner Zeit, indem er die Großen vergangener Tage beschwört. Erzieherisch wird diese Geschichtschreibung vor allem sofern ihre geläuterte und gehobene Würdigung dessen, was echt ist, Heilung und Schutz gewährt wider die Anfechtung des Gemeinen, den flüchtigen Schein und die Verlockung des Augenblicks, wodurch sie die Bereitschaft freimacht, den Helden und Führer der Gegenwart zu sehen. Wiederum erkennt man klar, daß, während die pragmatische Darstellung einer naturgesetzlichen Berechnung zuneigt, die monumentalische ihrerseits idealistischer Setzung von überzeitlichen Werten verwandt ist. Das Monument, das Vorbild ist dem Geschehen schon entrückt in den Bereich allgemeiner Geltung. So kann hier, wie manchmal die Georgeschule zeigt, eine Vergötterung des Helden zum Götzendienst vor seinem Standbild werden mit fremder Abweisung rechter Forderung des Tages.

Ein Drittes ist die politische Geschichtschreibung zu nennen: Wenn Treitschke mit seiner Preisung des geschichtlichen Mannes und Führers

einer monumentalischen Darstellung nahekommt, steht hingegen sein Name voran bei der Schule politischer Historiker in Deutschland. Sie war politisch nicht nur kraft ihrer Hinwendung zum politischen Gehalt des Gegenstandes, sondern weit bedeutender, indem ihre Arbeit ein nationaldeutsches Geschichtsbewußtsein als Vorbereitung und Bindekraft des nationalen Einheitsstaates zu formen vermochte. Erst über der Achtung vor dieser geschichtlichen Tat der Wissenschaft darf sich eine Kritik geltend machen, welche die Grenzen jener Art politischer Geschichtschreibung und damit die höhere Forderung wahrnimmt. Treitschke und die kleindeutschen Historiker suchten unmittelbar auf die Ereignisse ihrer Zeit zu wirken, indem sie die Forderung des Tages aus der Vergangenheit ableiteten. Es kann keine Rede davon sein, diese handelnd bestimmte Art von Blick und Griff mit der billigen Aktualisierung historischer Tagesschriftstellerei zu verwechseln. Denn die politischen Historiker suchten nicht nur publizistischen Erfolg, sondern sie rangen selber um die richtige Gestaltung der politischen Aufgaben. Ihr Fehler entstand, indem sie die Bedürfnisse ihres geschichtlichen Augenblicks in die Vergangenheit hineinlegten. So kamen sie dazu, gemäß ihrer politischen Stellungnahme das Geschehene zu werten und zu richten, ehe sie unbefangen zu fragen wußten. Damit verbauten sich diese politischen Historiker selber den Weg, die echten Voraussetzungen ihrer Gegenwart aus der Vergangenheit zu finden, sie blieben in beständigem Selbstgespräch. Am deutlichsten sehen wir dies Verhängnis heute angesichts der großdeutschen Frage. Treitschke und sein Umkreis, vor allem auch Droysen, schrieben Geschichte als kleindeutsche Partei; das politische Bewußtsein, welches sie bilden halfen, nahm das Schicksal gesamtdeutscher Not und Gemeinschaft nicht mehr auf, und aus dem volksbetonten Vaterlandsgedanken wurde jene selbstgenügsame Staatsbürgerlichkeit, mit welcher Deutschland dem Weltkrieg entgegenging. Am gleichen Ursprung entstand die Gebundenheit in bürgerlicher Freiheitsgesinnung, die Unfähigkeit, das soziale Problem zu fassen, die Beschränkung außenpolitischer Einsicht auf den bloßen Machtgedanken. Diese Dinge sind hier nur anzudeuten. Bedenkt man sie aber, so erhält die Art und Form von Rankes Geschichtschreibung höhere Bedeutung eben in ihrer Zurückhaltung und Abwehr gegen die nationalliberale politische Schule. Rankes Besonderheit ist nicht zulänglich mit seiner konservativen Haltung zu erklären, in ihr lebte vor allem noch das Erbe der deutschen Geistesbewegung aus Goethes Zeit. Die Schule Treitschkes mochte ihn leicht für unpolitisch nehmen und die Epigonen wiederum haben seine Mäßigung als politische Neutralität geschätzt. Doch erweist nicht nur das »Politische Gespräch« den unmittel-

baren Gehalt von Politik in seinen Anschauungen. Bewußte Meisterschaft, mit welcher die Ideen und die großen Mächte, nicht zuletzt auch die Menschen und Führer bei Ranke in den Gesamtvollzug der Weltgeschichte eingeführt werden, erwächst aus einer Sicherheit des forschenden Geistes, die gerade unter Wahrung aller Eigenart vergangener Zeiten und fremder Daseinsräume den Zusammenhang des Geschehens und die Grundlagen der Gegenwart, Weltgeschichte als Gesamterfahrung des Menschenlebens zu fassen vermag.

Selbst Ranke kann nicht als verbindliches Vorbild hingenommen werden. Er selbst erkannte es zum Wesen politischer Geschichte gehörig, daß sie von jeder neuen Zeit umgeschrieben werden muß. Unsere Art zu sehen und zu deuten muß gewandelt sein. Wie sollten wir im Umbruch des Weltgeschehens seine abgeklärte Weise annehmen? Nur messen sollen wir unser Tun an seiner Leistung, und niemand darf sich dem Erbe seiner Arbeit entziehen wollen. Immer, wenn wir nun die Aufgabe zu fassen suchen, steht seine umfassende reife Gestaltung uns vor Augen.

Politische Geschichte im rechten Sinne ist also nicht etwa geschichtliche Wissenschaft politischer Dinge. Sie ist vielmehr allgemeine Geschichte, welche die pragmatische und monumentale Ansicht aufnimmt und aus der vollen Bereitschaft zu dem, was »wirklich gewesen ist«, die Herkunft und das Schicksal unseres eigenen Daseins, die Voraussetzung unseres Tuns begreift. Um dies zu verstehen, bedarf es nun einer näheren Besinnung auf den Gegenstand und die Einheit geschichtlicher Wissenschaft.

2. Die politische Einheit der Geschichte.

Wer ist es eigentlich, der sich geschichtlich begreift und die Bewußtwerdung seiner Gegenwart durch Begegnung mit dem Vergangenen vollzieht? Offenbar nicht der Einzelne, der Mensch, welcher denkt und forscht. Es ist nicht sinnvoll, vom einzelnen Menschen aus das Geschehen in Geschlechterketten zu begreifen. Will einer sich selbst als Entscheidungsträger zwischen gestern und morgen verstehen, so erkennt er sich bereits als Glied der Familie, der gegenwärtigen Gemeinschaft, ohne deren Bestand wir nicht Vergangenheit noch Zukunft hätten. Indem die Familie sich wiederum geschichtlich auffaßt in Sippenbildung und Ahnengemeinschaft, verliert sie ihr Sonderbewußtsein und weiß sich Glied des Volkes. Hingegen ist es nicht möglich, über das Volk ebenso weiterzugreifen. Erkundet man den geschichtlichen Daseinsgrund des Volkes, so trifft man nicht den allgemeinen Boden der Menschheit, sondern wir

begegnen dann den Urformen von Stämmen, wir erkennen die Erbwurzeln der Rasse.

Vom Daseinsverständnis der Geschichte her muß das Volk in dieser Ursprünglichkeit seines Blutes als diejenige natürliche Lebenseinheit begriffen werden, auf welche geschichtliches Geschehen sich bezieht. Das bedeutet sogleich einen Hinweis, wie Volk gesucht und dargestellt werden kann. Es ist ursprüngliche Gemeinschaft, aus Zeugungsbund erwachsen und bis in sein heutiges Bestehen an naturhafte Zusammenhänge geknüpft. Volk ist Art und Schicksal, vom Einzelnen nicht durch Bewußtsein und Wollen anzunehmen, sowenig wie es vom planenden Menschenverstande geschaffen wurde. Darin eben liegt des Volkes Würde, daß es uns bindet an die Schöpfung, welche jenseits unseres Wollens und Beliebens entstand und fortlebt, von uns aber Ehrfurcht, Echtheit und Gehorsam vor Gottes Ordnungen verlangt. Hier ergibt sich Unterscheidung gegen den modernen Begriff Nation, welcher stets einen Gegenstand der Idee und bewußten Wollens bezeichnet. Während es ganz richtig ist zu sagen, daß die politisch einige und kulturverbundene Nation eine Bewußtseinsform erst neuer Zeit ist, durchwaltet die Wirklichkeit des Volkes hingegen die geschichtlichen Zeiten, immer anders, immer gegenwärtig. Das Problem wird uns heute auch kritisch spürbar gegenüber der Grundauffassung des noch immer wissenschaftlich führenden Buches von Friedrich Meinecke: »Weltbürgertum und Nationalstaat.«

Meineckes Forschung setzte ein bei den Voraussetzungen der deutschen nationalstaatlichen Einigung, der Überwindung des deutschen Einzelstaats, insbesondere der preußischen politischen Nation durch die deutsche Nationalbewegung und bei der Begrenzung des Deutschen Reiches durch die kleindeutsche nationalliberale Politik und das Werk Bismarcks. In den Keimen des politischen Nationalwillens suchte er den Zusammenhang mit der übernationalen Universalität, dem Weltbürgertum idealistischen Denkens. Nation war dann eine Selbstbestimmung des individuellen Bewußtseins, welche zwar irgendwie an einen naturhaften Kern gebunden, wesentlich aber als Teilhabe an geistig-gemeinschaftlichen Werten bestimmt wurde, sei es als Zusammengehörigkeit im Staate, sei es als gemeinsamer Besitz von Kulturgütern. Nach diesen Polen der individuellen Entscheidung bildete sich für Meinecke die Doppelheit von Staatsnation und Kulturnation, in welche die Wirklichkeit der nationalen Bewußtseinsmacht gespalten wurde. Solche Spannung ist es dann, woraus im politischen Geschehen die annähernd beste Form des Nationalstaats entsteht, auf welche die Darstellung hinführt. Und wie der nationale Staat als freigewollte Gemeinschaft in sich selbst die Mannigfaltigkeit individuellen

Einzellebens enthält, so wahrt das Kulturbewußtsein auch die ausgleichende Bindung an den universalen Geistesbesitz der Menschheit, in Harmonie mit der nationalen Einheit und Macht.

Ist nun bei solcher Frageweise und Darstellung das politische Volk in unserem Sinne eigentlich gegeben? Zwar muß der deutsche nationalstaatliche Kompromiß des 19. Jahrhunderts als zeitgeschichtliche Notwendigkeit begriffen und anerkannt werden. Aber am Schicksal des österreichischen Deutschtums erkennen wir heute eine überindividuelle Einheit des gespaltenen Volksganzen, die weder als staatsnational noch als kulturnational begrifflich ablösbar ist und durchaus politisch-geschichtliche Wirklichkeit bezeugt. Ja wir finden die außensiedelnden deutschen Volksgruppen unter fremdnationalen Staaten diesem Zusammenhang angehörig. Wir erfassen im Ostraum den Lebenskampf zwischen der deutschen organischen Volksidee, welche seit Herder die kleinen Völker erweckte, und dem Nationalstaatsgedanken der Französischen Revolution, wie er Frieden und Gemeinschaft zerstören half. Endlich durchschauen wir, wie sehr der Begriff einer freigewollten Nationaleinheit die Selbstbespiegelung bürgerlicher Gesellschaft enthielt, ohne Achtung des Blutes und ohne Einheit über die sozialen Schichtungen hinweg. Volk ist nun nicht mehr nur eine Bestimmung des individuellen Bewußtseins, und der Begriff der Kulturnation versinkt unter die Bildungsgedanken einer Zeit, welche die idealistische Metaphysik vom Volksgeist als der geschichtlichen Wesenheit schlechthin nicht mehr ertrug, weil sie an die Stelle der über den Menschen waltenden Idee und Wirklichkeit die von den Menschen gewollte, von den Einzelnen gewählte Kulturgesellschaft gesetzt hatte.

Nimmt man Geschichte als Selbstbewußtsein der Nation im Sinne des 19. Jahrhunderts, dann bleibt das Wesen des Volkes draußen, dann bleibt auch ein Selbstverständnis seiner überzeitlichen Art, Einheit und Ordnung verschlossen. Anders sobald wir in einer Weise, die schon Ernst Moritz Arndt trefflich zu schildern gewußt hat, die geschichtliche Gesamterfahrung des Volkes als Begründung und Bestimmung unseres bewußten Daseins von der fernen Dämmerung frühester Ursprünge her begreifen. Dann erlangen die unbewußten und uranfänglichen Lebenszüge mit einmal verpflichtende Kraft. Es ist das unzweifelhafte Recht der Rassenlehre und Frühgeschichte, daß sie das Grundgefüge des Volkstums aus seiner Geburt zu weisen sucht. Die Rasse wird nun nicht etwa in bloße Vorgeschichte zurückverbannt. Denn die Einheit leiblich-geistiger Wirklichkeit bedeutet ja für alles Lebendige, daß es seinen Ursprüngen verpflichtet bleibt. Die Art seines Blutes ist jedem Volke Urschicksal all seiner Entwicklung. Reinheit und Vollkommenheit dieses Erbteils bleibt

eine stetig geschichtlich zu wissende Aufgabe. Diese in ihrem wahren Sinn zu verstehen ist eine Notwendigkeit, welche wiederum geschichtlich durchbricht in einer Zeit, da die zivilisatorische Formung aller Lebensverhältnisse den Urstand der Blutsgemeinschaft und des Blutadels in der Nation ganz verdeckt hatte.

Indessen wenn Rasse sich entscheidend geltend macht, so ist doch nicht sie für sich Träger des geschichtlichen Geschehens und Gegenstand des Daseinsverständnisses, sondern eben das Volk. Denn das Volk ist selber geschichtlich. Während Rasse eine natürliche Voraussetzung darstellt, die eigentliche Grundkraft des völkischen Charakters in der Menschenart, ist Volk selbst eine immer neue Aufgabe schöpferischen Lebens. Beide Ausdrücke sind möglich, um die Verflechtung zu bezeichnen, daß Rassen sich zum Volke einen und wandeln, wiederum daß Volk werdende, neue Rasse sei. Das Unvollendete seines Wesens und Gefüges, die Geschichtlichkeit seines ganzen Daseins wird nun bestimmend für den Geist des Volkes, welcher nicht mehr nur Wachstum und Natur, sondern Wille und Werk ist. Das unmittelbare Zeugnis vom Volksgeist, noch immer ein leibliches Dasein und der Beleg für die untrennbare leiblich-geistige Einheit, ist die Sprache. Erst mit der Sprache erlangt die völkische Blutsgemeinschaft volle Wirklichkeit. Volkstum ist nun geboren. Aus der Sprache, nicht aus dem Blut allein läßt sich die schaffende Einheit des Volksgeistes entwickeln und verstehen, der volkliche Stil des gesamten Lebens, vom Alltag des Einzelnen bis in die Größe öffentlicher Werke und die begnadeten Leistungen der Erwählten. Weil der Charakter des Blutes der Daseinsgrund bleibt, ist es wohl möglich, daß überfremdetem Volkstum seine Sprache verkümmert, ja stirbt, während es selber bestehen bleibt, so etwa die Iren. Doch wo dann der Funke völkischer Erneuerung zündet, stellt sich alsbald der Wille und Drang zur eigenen Sprache wieder her. Sprache kann auch im äußersten Falle gewollt und erneuert, ja neugeschaffen werden. Andererseits wo sich wie bei den Angelsachsen aus einer Rasse und Sprache Völker scheiden, beginnt die sprachliche Sonderung, die schon in den Stämmen eines Volkes angelegt ist. Wir haben das Beispiel der einst deutschen Niederlande. Es ist die Grenze sichtbar, wo die innere Mannigfaltigkeit des Gewordenen, das Stammesgefüge, welches Kraft und Reichtum eines gesunden Volkstums ist, gleich den Mundarten seiner Sprache, es auch zersetzen kann.

Sind wir nun eingedenk, wie Verwandtschaft von Rasse und Sprache die Sonderung der Völker nicht hindert, so sehen wir zur Geschichtlichkeit des Volkes noch etwas hinzukommen, nämlich das eigentlich Politische. Was hat etwa die Deutschen trotz zeitweilig engster Verbindung

in Streit und Freundschaft, trotz aller bewußten und geliebten Geistesverwandtschaft den skandinavischen germanischen Blutsbrüdern fern gehalten? Gewiß nicht ein deutscher Abfall vom reinen Nordentum zur Rassenmischung, denn wie immer es mit dem Stammbaum stehe, die nordisch-germanischen Tugenden sind heute in Deutschland lebendiger geblieben als bei jenen. Weltkrieg und Nationalsozialismus beweisen es. Dennoch ist das Deutschtum zweifellos mit Romanen und Slawen enger verbunden als mit den Nordgermanen. Hier erhebt sich die große Schicksalsfrage des Raums. Dem Blute begegnet seit Urzeiten die Wirklichkeit des Bodens. In der Natur des Menschendaseins vermählen sich beide, so entsteht der bäuerliche Urstand, aber auch wanderndes Jägertum ist erdverbundene Gemeinschaft von landschaftlichem Stil. Dem entfalteten Leben des Volkes in Sprache und Gesittung erschließt sich nunmehr sein Raum, der Bereich seines Bedürfens und Strebens, seiner Begrenzung und Entfaltung, seiner Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Völkern. Im Raum gewinnt die Nation ihr Gemeinbewußtsein am angestammten Vaterland, damit zugleich die Erkenntnis und Bestimmung ihres Anteils an der Welt. Der Raum ist Schicksalsbereich, er enthält natürliche Voraussetzungen, welche das Leben und Wollen des Volkes binden, aber dieser Daseinsraum ist diesem Volke nicht einfach vorgeworfen, sondern ist ihm durch sein Siedeln und Wandern, durch sein eigenes Tun und seine Willensentwicklung, Kraft oder Unkraft zugewachsen, der äußere Daseinsbereich entspricht dem inneren Gefüge. Das Stammesgefüge des Volkes bildet sich an der landschaftlichen Mannigfaltigkeit seines Bodens.

So wird das Volk geschichtlich im Raume, doch nur indem es unter der Macht eines entscheidenden und gestaltenden Gemeinwillens steht. Volk ist, sagten wir, Zeugungsgemeinschaft, was mehr und anderes als Blutseinheit bedeutet. Denn die Gesamtheit der sich untereinander vermählenden und fortpflanzenden Menschen, welche zu einer Art und Sprache erwächst, ist ein Schicksalsbund. Im gemeinsamen Schicksal — Möglichkeiten und Entscheidungen — wird die Geschichtlichkeit wirklich, die in gemeinsamer Abstammung und Wesensform angelegt ist. Vor der Verantwortung am Geschehen bildet das Volk seine öffentliche Lebensform als Darstellung seines Charakters und seiner Bestimmung, es unterwirft sich der Hoheit. Ja man darf sagen, ein Volk gewinnt sein Selbst in der Geschichte erst dann und dort, wo es durch Hoheitsordnung und Entscheidungsmacht geeint, nach innen und außen gebunden und geführt wird. Ist nicht unser deutsches Volk selber erst durch politische erobernde Gewalt aus widerstrebenden germanischen Stämmen verbunden

und im alten Kaisertum als Führervolk des Abendlandes gegründet worden? Insofern ist es der Staat, welcher aus Blut und Sprache, Vaterland und Sitte das Volk erst verwirklicht, den Volksgeist ausprägt. Wie das Hegel gemeint hat, wenn er den Staat am Anfang der Geschichte sah.

Immerhin, ein anderes ist das Volk, ein anderes der Raum, ein anderes der Staat: Menschengemeinschaft, Erdbereich und Lebensordnung, die drei zusammen bilden die Wirklichkeit der Geschichte. Der Staat aber ist nun die Macht, kraft welcher das Volk seinen Raum erwirbt, sich selbst darstellt und behauptet. Nun ist es ein durchaus unnützer Streit, der über den Vorrang von Volk und Staat geführt wird. Die Auseinandersetzung kommt auf, wo Volkstum staatlos behauptet wird, angeblich freies Wachstum der Natur, wo entartetes Volk sich der staatlichen Ordnung und gebietenden Macht entreißt; das eine ist Schwärmertum, das andere Verfall. Sie entsteht ferner, wenn die Hoheitsgewalt zur leeren Rechtsform der Gesetzgebung entkräftet wird oder wenn eine bloße angemaßte Macht zum Mißbrauch wird, indem Herrschaft über Volk aufhört, Ordnung für das Volk zu sein. Das Volk ist Träger, der Raum ist Ort, der Staat aber ist die Kraft der Geschichte. Erst das bleibende Dasein des Staats macht es uns möglich, die Gegenwärtigkeit des Geschichtlichen zu erfassen, welche auf dem Schicksal der Entscheidungen beruht, das Politische macht die Vergangenheit zum Erbe.

Der Staat, wenn wir ihn derart als Grundform der Geschichte würdigen, ist also nicht jenes zeitliche Gebilde moderner Gesellschaftsorganisation, nicht die ungeschichtliche Normalform des reinen Nationalstaats. Sondern der Staat ist uns Urbestand der Geschichte, die Herrschaft und Hoheit, welche im Sippenverband so gut bestehen kann wie im Beamtenwesen, im fürstlichen Vatertum wie in Massenbewegung. Der Staat erweist sich an der gültigen, durch Herrschaft und Dienst, Befehl und Gehorsam, Macht und Freiheit bestimmten und gehaltenen Hoheitsform des öffentlichen Rechts. Er ist zunächst Volksordnung, das besagt genau: Ordnung dieses bestimmten Volkes. Damit nun wird die Satzung des Staats gebunden an das Wesen seines Volks, wird die Form jener Lebensart, welche in Blut und Geist des Volkes vorgegeben ist. Volksordnung erwächst aus dem Volkstum, aber das Wachstum ist nicht ohne den Willen rein, stark und dauerhaft, Volksordnung ist daher die Willensbestimmung der Obrigkeit, kraft welcher die innere Mannigfaltigkeit des gewordenen und werdenden Volksdaseins, seiner Stämme und Stände zur Einheit gebunden wird. Damit ergibt sich der Inhalt volklicher Geschichte als die unablässige Wandlung des Volkslebens, welche wir mit den Vergleichen von Wachstum und Blüte, Reife und Verfall aufzufassen streben und die

immer neue Erprobung des Führertums und der politischen Verfassung an der Begründung, Erhaltung, Erneuerung des anvertrauten Lebens.

Nicht die Setzung von Freund und Feind an sich ist das Politische, worin auch der Staat lebt, sondern der Staat als Hoheitsform der Gemeinschaft bestimmt politisch Freund und Feind, indem er sein Dasein und seine Macht behauptet. Schon nach innen begründet diese Kampfbereitschaft die Hoheitsgewalt, aber im Wesen der Ordnung liegt es, daß die Herrschaft auf Verfassung, auf dem Recht eines geordneten Volkswillens und auf gebundener Treuepflicht beruht. Unter diesen Voraussetzungen erwächst das Führertum des großen Mannes, der Geschichte macht, weil in ihm die Wirklichkeit der Dinge Gestalt und die Notwendigkeit des Werdens Wille geworden ist.

Die andere Seite des Staatlichen ist nun, daß es an die Vielheit der Völker aus dem Daseinsgrund der Lebensgemeinschaft gebunden ist und die Gestaltung des Raumes durch den Staat zum Kampfe der Völker um den Boden werden muß. Die Setzung von Freund und Feind bekommt dadurch ihren eigentlichen Sinn, die Geschichte wird bestimmt vom Daseinsvorrang der äußeren Politik, in der es um Leben oder Untergang, Freiheit und Knechtschaft, Entfaltung oder Verkümmerung geht, welche als Entscheidung über den Lebensraum auch die soziale Lage, die Gliederung der Volksordnung betrifft. Die Geschichte der Völker steht unter dem Schicksal des Krieges, eben deswegen ist ja der Friede ein Inbegriff staatlicher Aufgabe.

Volk und Staat im Raume sind geschichtliche Größen. Geschichtlichkeit aber ist, wie wir zu Beginn sahen, eine diesseitige Wirklichkeit unter dem Todesgesetz der Unvollendbarkeit. Das geschichtliche Dasein mit seiner Bedeutsamkeit kann nicht vom logischen System und der gedanklichen Vollkommenheit her begriffen und gewertet werden. Volk, Staat und Raum im geschichtlichen Werden decken sich nicht, vielmehr auch ihr Verhältnis ist Spannung und Aufgabe. Das Völkerleben, sofern es auf naturhaftem Wachstum beruht, sucht seinen Raum und besiedelt ihn ohne klare Grenzen, in einem beständigen Wettbewerb von Fruchtbarkeit und Leistungskraft. Der Staat als Herrschaft gewinnt seinen räumlichen Standort, indem er die Grenzen des Vaterlandes hütet. Indessen ist das Gesamtvolk Träger seiner Geschichte und bleibt damit auch in fremdem Lande doch an das Schicksal im Kern seines nationalen Staates gebunden. Der reine Nationalstaat erweist sich als bloße Ideologie, wo die Nachbarschaft der Völker und die Schicksalsform des Raumes eine übergreifende Ordnung gebieten. Um seines Volkes willen kann ein Staat die Hoheitsgemeinschaft anderer Nationalitäten suchen und

erzwingen, aus der Stellung eines Volkes und der Nachbarschaft des Raumes, aus dem Ergebnis von Schicksalen und Entscheidungen wächst von staatlichem Geiste über Völkern dann ein Reich. Hier kann Einsicht des Notwendigen und Guten alles gewinnen, Eitelkeit und Schwärmerei, Gewinnsucht und Machtrausch alles verderben und den Boden des Daseins verlieren, hier wird das Führertum in der Weltgeschichte zur höchsten Erfüllung und Bewährung.

Es ist die Stelle, um zu erkennen, daß eine Geschichtswissenschaft, die vom eigenen Volke aus und wieder zu ihm strebt, nur als Weltgeschichte verwirklicht werden kann. Denn was dies Volk, sein Wesen und sein Beruf, das Schicksal seines Werdens und die Aussicht seiner Zukunft sei, das erkennt es nur am Vergleich mit anderen Völkern, am Gang der Zeiten über den Erdraum, an den Ideen, welche um Menschen werben. So wahr die Geschichte der Menschheit nur Gesamtgeschichte der Staatsvölker ist, so gewiß wird geschichtliches Volk seine Weltgeschichte suchen, indem es nach seiner politischen Bestimmung fragt. Kraft der Idee ihres Staates kann die Nation ihr Reich finden und, mit Hegel zu reden, den Weltgeist für ein Zeitalter verkörpern.

Nun begegnet uns auf dem Boden der Weltgeschichte eine Auffassung, welche noch einmal den Ansatz dieser Betrachtung selbst zur Frage stellt. Geschichte der Staaten, Völker, Länder, wird gesagt, mag auch erforscht werden, aber besteht daneben nicht und als das viel Wichtigere die Geschichte der Menschenwerke und geistigen Werte? Hier soll der Streit um Kulturgeschichte und Geistesgeschichte nicht wieder aufgenommen, sondern nur die eigene Stellung bezeichnet werden. Das Menschenwerk in Wirtschaft und Technik hat gewiß eine Entwicklung, einen Fortschritt vielleicht und Rückschritte, einen Gang, aus dem man lernen kann. Aber nicht waltet darin die Geschichtlichkeit des Daseins, welche mit Gedeih und Untergang an Möglichkeit und Entscheidung des Geschehens gebunden ist, oder soweit diese Geschichtlichkeit doch darin waltet, sind die Leistungen menschlicher Daseinsbeherrschung als Erscheinungen der Zivilisation Lebensvoraussetzung, Segen oder Verhängnis im Geschehen der Völker geworden und haben Geschichte außerhalb ihrer selbst. Das Antiquarische geht uns hier nichts an. Noch deutlicher wird wohl die Sache angesichts geistiger Werte. Wollen wir den Begriff eines »geistigen Wertes« hier einmal ungeprüft hinnehmen, so wird dies gleich klar: die Bedeutsamkeit einer Dichtung, eines Kunstwerkes, eines Gedankengebildes als solchen ist außergeschichtlich. Reine Kunstgeschichte oder gar Geschichte der Philosophie ist ein alexandrinischer Ersatz eigenen Denkens und unbefangenen Schauens. Aber indem die geistigen Schöp-

fungen Ausdruck des Volkswerdens und des nationalen Schicksals sind, gehören sie freilich zur Geschichte unmittelbar. Dehios »Deutsche Kunstgeschichte« und Nadlers »Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften« geben davon Zeugnis. Auch Lamprechts »Deutsche Geschichte« als Versuch einer geschlossenen Darstellung der Volksentwicklung in allen Lebenszügen verdient unsere Achtung, obgleich die Voraussetzungen des Verfassers uns fremd geworden sind. Ideengeschichte für sich ist, auch und gerade wenn sie politische Ideologie darstellt, ein Abfall ins Ungeschichtliche. Friedrich Meineckes »Idee der Staatsraison« zeigt diese Gefahr. Aber echte politische Geschichte, deren Mitte der Staat, deren Einheit das Volk ist, kann und muß die Fülle des Geisteslebens umfassen, in dem die seelischen Wandlungen und die Entscheidungen der Gesinnung sich vollziehen.

Eben auf dieser geschichtlichen Ganzheit des Lebens mit seinem geistigen Ausdruck beruht ja die Auffassung der Zeiteinheiten, in denen die Volksentwicklung der Weltgeschichte begegnet. Derart sind Antike und Mittelalter uns nicht nur Teile der Vergangenheit, sondern lebendige Gesamtheiten, deren Erbe noch Geschichte macht und uns zur Stellung zwingt. Gleich bedeutsam wird der leiblich-geistige Gesamtstil des Lebens, der Anspruch der Idee und der Kultur angesichts fremder Volkswirklichkeit, welcher wir in der Weltgeschichte gegenwärtig begegnen. Zum Bewußtsein des Eigenen kommt geschichtliche Wissenschaft nur in der freien und selbstsicheren Aufgeschlossenheit für die Anderen. So erfahren wir ja die Volksgeschichte jüngster Gegenwart in Auseinandersetzung mit einem Weltschicksal, der modernen Neuzeit und ihrer planetarischen technischen Zivilisation.

Hier kommt die letzte Frage. Waltet nicht über den Staaten und Völkern eine Geschichte der Gesinnungen, Ideen, Glaubenskräfte? Bindet nicht sie Bewegungen und Kirchen, zeugt Revolution und Reformation? Nun ist gewiß in aller Weltgeschichte ein Gemeinsames von Raum und Zeit, das Erdrund und die Entwicklung des Menschen überhaupt. Menschen und Menschheit sind wir vor den letzten Dingen, vor der Wahrheit, dem Tode, dem Gericht und dem Heil. Diese letzte Wirklichkeit aber ist außergeschichtlich. Sie bricht in die Geschichte ein, indem Völker, Staaten, Reiche aus Glauben und Geist gegründet, in Gesinnung erhalten werden und im Gericht aller menschlichen Dinge verfallen. Die Geschichte, das Dasein als Volk im Raum, die Entscheidung durch Staat als Volksordnung zum Reich, das Bewußtsein des Ursprungs und der Wille zur Zukunft, die Verwirklichung der Gegenwart und die Deutung beruht im Glauben.

3. Wertung, Deutung, politische Idee.

Der Geschichtschreiber ist kein Richter des Jüngsten Tages, berufen über Lohn und Strafe vergangener Geschlechter zu befinden. Jede echte und ernste Geschichtsanschauung hat sich daher dem Stil moralischer Urteilssprüche und billiger Sittenlehre widersetzt. Indessen ist auch die neutrale Haltung des Darstellers innerlich unmöglich und der Versuch dazu unwürdig. Wahrheit ist nie neutral, so kann die Wissenschaft es auch nicht sein wollen. Wenn die geschichtliche Erkenntnis in leidenschaftlicher Begegnung Größe und Heil bejaht, so muß sie auch das Unheil ins Auge fassen und darf sich nicht fürchten vor der Feststellung geschichtlicher Schuld.

Wie ist ein solches Urteil aber denkbar, woher gewinnt es seinen Maßstab? Sofern es wahr ist, daß das geschichtliche Geschehen aus Möglichkeit und Entscheidung begriffen werden und uns gegenwärtig erscheinen kann, so ist auch die Tat als Fehlentscheidung verständlich und dem Urteil zugänglich, wo das Mögliche nicht erfüllt, das Unmögliche und gar das Böse gewollt wird. Indem wir nun die Geschehenskette an unserem eigenen Leben spüren, wissen wir auch, wie aus den gewordenen Entscheidungen Schicksal wird, sowohl was die neue Möglichkeit als was Wissen und Wollen der Handelnden angeht. Der Begriff Schicksal darf nicht einer voreiligen Ausgleichung, einer Scheu vor kritischer Folgerichtigkeit ausgeliefert werden, er muß seine Bedeutung beschränken und behalten für das im strengen Sinne notwendig Gewordene, die verpflichtende Wirklichkeit. So nimmt der Geschichtskundige denn wahr, wie in solcher Verflochtenheit des Menschenlebens alle Größe von Macht und Leistung bezahlt werden muß mit dem Schuldigwerden des Helden. Jedes Menschenwerk enthält bereits Keime des Verfalls. Im ganzen rechtfertigt diese Auffassung auch jenen Gemeinplatz historischer Wissenschaftslehre, daß man die vergangenen Ereignisse und Menschen nur nach dem Maßstab ihrer Zeit ansehen und beurteilen dürfe, ihr Vollbringen an ihrem eigenen Bestreben zu messen sei. Wahr und wichtig ist an dieser Mahnung der Hinweis auf Unbefangenheit des Geschichtschreibers, welcher von der eigenen Stunde her fragen, nicht aber aus scheinbar fortgeschrittener Überlegenheit aburteilen soll. Die Schwierigkeit liegt indessen wiederum tiefer. Denn Gegenstand geschichtlichen Urteils ist immer die Bedeutsamkeit des Geschehens und Handelns. Diese liegt nicht im erforschbaren Bewußtsein der Täter, welches selbst mit zur Beurteilung gestellt ist, sondern im Zusammenhang des Daseins und in der Folge des Werdens.

Eine Geschichtschreibung, welche es ablehnt zu moralisieren, welche

das Geschehen unbefangen aus Zeit und Ort begreift, dem Gewordenen und dem Wollen von einst die Würde des Schicksals beimißt, welche bereit ist, angesichts einstiger Größe, Leistung und verpflichtender Überlieferung sich selbst in Frage zu stellen, eine solche, sage ich, darf und soll politisch werten. Sie wird immer die Grundfrage des geschichtlichen Seins stellen nach der Verwirklichung von Volk, Staat, Raum. Es ist keineswegs eine unwissenschaftliche Geschichtsklitterung, wenn die Vergangenheit Deutschlands am Gedeihen des deutschen Volkes gewertet wird, wenn die Reinheit des Blutes und Gesundheit der Rasse, die ständische Ordnung und die Form des Gemeingeists, Einheit, Freiheit und Führertum gleichsam rückwärts gefordert werden, wie es der geschichtlich-politischen Bestimmung der Gegenwart entspricht. Vielmehr ist dies ein zweifelloses Gebot, dem die Wissenschaft ohne Vorbehalt verpflichtet ist. Ebendeswegen wird sie um des echten Selbstbewußtseins der Nation willen es ablehnen, diese darstellende Wertung unserer Überlieferung in tagläufigen Meinungen und propagandistischen Behauptungen zu vollziehen. Es ist die Würde geschichtlicher Wissenschaft, dem Volke das ganze Erbe zu erhalten, was an echter Überlieferung seines Daseins und Berufs erwachsen ist. Sie hat die Pflicht, die Gegenwart unter die Verantwortung der Vergangenheit zu stellen, indem sie die Voraussetzungen der Zukunft darin deutet.

Hiermit ist bereits die bedenklichste und alles bedingende Verknüpfung genannt. Denn jenes Selbstverständnis aus wertender Würdigung des Vergangenen her ist auch nicht voraussetzungslos. Das Daseinsurteil über die Verwirklichung von Volk und Staat im Raume kann ja nicht vollzogen werden, indem gleichsam feste Wertbestände als Rahmen über die Mannigfaltigkeit der Dinge gelegt werden. Geschichtliche Wertung ist die eigene geistige Entscheidung, welche sich in der fragenden Begegnung mit dem Gewordenen vollzieht, sie ist im einzelnen nur möglich aus der Gegenwärtigkeit eines Ganzheitsbewußtseins. Geschichtserkenntnis als Schicksalsverständnis und Daseinserfahrung bedingt eine Deutung des geschichtlichen Verlaufs.

Vergeblich hat positivistische Wissenschaft versucht, sich dieser Wirklichkeit zu entziehen. Deutung der Geschichte kann nicht vermieden werden, weil sie tatsächlich Voraussetzung der Möglichkeit ist, dem geschichtlichen Sachverhalt überhaupt zu begegnen. Die Deutung beginnt mit der Fragestellung, und daran wird echte und saubere Wissenschaft immer kenntlich, daß sie die Frage unverschleiert stellt und sich der Antwort unbefangen und ungesichert selber stellen will. Wer es mit der Wahrheit zu tun hat, darf die Gefahr nicht scheuen. Die Deutung der

Geschichte wird also vom Erlebnis der Gegenwart gezeugt, sie ist dennoch nicht vorweggenommen, sondern kann erst geboren werden, wenn die geschichtliche Wirklichkeit sich ihr zur Erkenntnis erschließt. Damit begegnet die gegenwärtige Deutung einem eigentümlichen Gehalt der lebendigen Geschichte, nämlich der Überlieferung, welche sei es in Erkenntnis, sei es in Vorbild und Idee die Vergangenheit zum Erbe für uns werden läßt. Wohl kann es notwendig werden, daß Geschichte im Gegensatz zur Überlieferung Deutung erfährt, aber echte Überlieferung ist die Mächtigkeit geschichtlichen Anspruchs, an der sich jede politische Deutung bewähren und bestätigen muß.

Die Sache, um die es hier geht, ist uns Deutschen unmittelbar anschaulich durch die politische Entscheidung, welche das geschichtliche Selbstbewußtsein der Nation zur nationalsozialistischen Erneuerung aufruft. Denn die politische Auseinandersetzung des Weltkriegs hat sich auch im geistigen Bewußtsein vorbereitet und vollzogen. Jene positivistische Geschichtslehre, von der mehrfach Erwähnung geschah, war ein Ausdruck für das Geschichtsbewußtsein der Weltdemokratie. Keineswegs voraussetzungslos bildete sie eine Konstruktion der Menschheitsentwicklung auf die moderne Gesellschaft, die technische Zivilisation, die liberale Wirtschaft und soziale Fürsorge hin. Obwohl diese Konstruktion dazu diente, den Interessenwettbewerb, den kapitalistischen Imperialismus und die demokratische Geldherrschaft zu rechtfertigen, kleidete sie sich in die Heilslehre von Humanität und Gesittung, der diesseitige Fortschrittsglaube gewann die Gewalt eines Weltevangeliums, dessen Träger die Menschheit sei. Von hier aus ergab sich der Gegensatz zur deutschen und preußischen Überlieferung, jene Ächtung des deutschen Rückstands, Barbarentums und Kriegertums. Die deutsche Entwicklung des 19. Jahrhunderts wird schon über der Einigung Deutschlands vom Einbruch dieser Ideologie und der inneren Auseinandersetzung darum bestimmt. Im Weltkrieg unterlag ihr der deutsche Staat und die preußische Gesinnung. Die Weimarer Republik war volksmäßig in hohem Grade eine Vorherrschaft der eingewanderten jüdischen Schicht, weltgeschichtlich gesehen ein Versuch, Deutschland in Überlieferung und Lebensform der Weltdemokratie einzufügen. Dieser Vorgang umfaßte durchaus den Gesamtbereich deutschen Lebens, er hat auch in der Geschichtschreibung seinen Ausdruck gefunden. Hatte die nationalliberale politische Schule des 19. Jahrhunderts, um überhaupt erst der Wirklichkeit politischer Entscheidung habhaft zu werden, sich so billiger Formeln wie Macht und Realpolitik bedient, jetzt folgte ein Rückschlag der Moralität; der Zwiespalt von Ethos und Kratos, Sittlichkeit und Gewalt wurde gegen das

einstige Selbstbewußtsein Deutschlands reuig anerkannt und dem Götzen Humanität bescheiden ein Opfer gebracht. So ist etwa Meineckes »Idee der Staatsräson« zum Beispiel geworden, wie im inneren Ringen eines Gelehrten die Auflösung unseres nationalstaatlichen Geschichtsdenkens sich vollzog.

Während die Wirklichkeit des Humanitätsdogmas in der Geschichte durch Wilson und Versailles bezeichnet wird, steht das von Führertum und Volk her erneuerte Deutschland noch immer im unfreiwilligen Widerspiel der Weltmächte. Aus dieser politischen Gegenwart kommt die Notwendigkeit eines Geschichtsbewußtseins, das unser Handeln ferner trägt. Der nationalsozialistische Durchbruch ist gegen das herrschende Bewußtsein erfolgt, aber um so bedeutsamer zugleich mit der besten staatlichen Überlieferung in Bund getreten. Die Begegnung von Hindenburg und Hitler wird ein gegenwärtiges Sinnbild, von dem aus die neue Frage nach dem Selbstverständnis deutscher Vergangenheit erfolgen kann und muß, die Frage nach Schicksal, Entscheidung und Bedeutsamkeit.

Die deutsche Geschichtswissenschaft ist zum neuen Bewußtsein des Volks gefordert. Sie muß wider die Meinungen vergangener Jahrzehnte über das Staatsgebiet hinaus nach dem Gesamtvolk der Deutschen fragen, nach der Fülle und dem Gefüge seiner Stämme, nach dem wahren Schicksalsraume seines Reichs unter den Völkern. Dort entsteht die neue Sicht des Ostens und Mitteleuropas, die gewandelte Begründung deutscher Einheit und Weltstellung. Zum andern ist die neue Suche und Sicht gegeben nach den inneren Grundlagen des Deutschtums, dem Ursprung und Schicksal seines Blutes, dem Gesetz und Charakter deutscher Volksordnung im Staate. Aber wenn damit Deutsches Reich und deutscher Sozialismus den Einsatz für Forschung und Deutung bilden, so kommt es auch zur Wiederherstellung echter Überlieferung. Eben jene Grundzüge des Gegensatzes zur Zivilisation der Welt erweisen sich als Grundkräfte des eigenen Werdens. Vom Preußentum der Könige und des Heeres wissen wir das nun alle, wie es auch für den germanischen Gehalt deutschen Wesens beansprucht wird. Die neue Würdigung ist nicht unumstritten, sie erweist sich als innerer Kampf echter Selbstbesinnung schon angesichts der evangelischen Reformation, deren christliche Botschaft auch über dem Volke gilt und Gottes Ordnung in der Geschichte und dem Staate dartut. Es zeigt sich noch offenbarer für den bestehenden Streit um geschichtlichen Rang und Wert des alten deutschen Reichs und Kaisertums.

Wird in diesem Bemühen eine innere Not der Geschichtswissenschaft spürbar, schlägt gar die politische Tagläufigkeit des Augenblicks, das

Bedürfnis der Propaganda gegen die Strenge geschichtlichen Wissens aus, soviel gilt sicher, daß sich das deutsche Volk in seiner preußischen und sozialistischen Staatlichkeit geschichtlich verstehen lernt als diejenige moderne Nation, welche Träger des Widerspruchs gegen die moderne Gesellschaft der glaubenslosen Weltzivilisation und ordnungslosen Demokratie gewesen und geblieben ist. Wenn sich Deutschland selber von geistiger und politischer Fremdherrschaft befreit, wenn dieses Volk seinen Raum sucht gegen den Imperialismus der Weltmächte, so strebt es nicht nach Universalherrschaft, sondern nach dem wahren Leben seines völkischen Selbst in Führertum und Gemeingeist. Wohl aber hat sein Leiden, Wollen und Vollbringen Bedeutsamkeit für die Völker dieser Erde. Es braucht nicht verschleiert zu werden, daß die Geschichtslehre von Volksgeist und Staatsentscheidung wieder aufnimmt, was die große deutsche Geistesbewegung Herders, Fichtes, Hegels, sowie auch Rankes begründet hat. Und wenn diese Darstellung versucht hat, anders als jene das Geschichtliche nicht im Ideellen, sondern in der Gegebenheit unseres Daseins, will man so sagen im Existentiellen, zu begründen, so bedarf es doch noch des Hinweises, daß der Zusammenhang der Geschichte und ihrer Deutung nur vollziehbar ist aus der Einheit des Geistes, welcher sich im Wesen des an Leib und Blut gewachsenen Volkes, den Werken und Taten seiner staatlichen Ordnung, dem Bewußtsein einer Weltbestimmung dartut. Aus der Geschichte entspringt mit vollem Rechte in der gegenwärtigen Deutung die politische Idee. Wir nennen sie für uns Deutsche das Reich schlechthin. Geschichtlich ist diese Idee nur gerechtfertigt, wenn sie im Raume des Volkes, nicht in seinem Traume wohnt, wenn sie Entscheidung zum Schicksal, nicht Eitelkeit ist. Aber das Reich, welches unsere Väter immer aufs neue zu bauen begannen, soll noch unseren Enkeln Inhalt und Anspruch ihres Lebens sein.

So gibt die geschichtliche Deutung dem politischen Bewußtsein auch angesichts der größten Umwälzung eine feste Stetigkeit. Der politische Geist erkennt sich selbst als geschichtlich, er geht auf die Voraussetzungen und die Wirklichkeit seines Daseins zurück. Zugleich aber weiß er damit sein geschichtliches Dasein eben als Geist, der den Trieb bezwingt, den Willen bestimmt und die gestalthafte Ganzheit des politischen Wollens für die Nation und die Welt vertritt. Die Geschichtswissenschaft findet ihre Einheit im politischen Geiste, sie findet Ziel und Erfüllung, indem ihr Wissen dem gegenwärtigen Geiste bewußte Klarheit und Bereitschaft für seine politische Tat zu erlangen hilft.

Damit führt echtes Geschichtsbewußtsein aus der Schicksalserfahrung auch auf das Wissen um die jeweils neue unvergleichliche Gegenwart der

Stunde, die aus Vergangenheit hervorgeht und doch nicht rein daraus abgeleitet werden kann, so wie wir eben in Deutschland den Durchbruch eines ganz neuen Führertums an Bewegung, Volk und Staat erfahren haben. Die geschichtliche Deutung gewinnt aus der Verknüpfung mit dem Gewordenen ein Bild des Werdens auf die Zukunft hin. Aber sie leitet auch gerade an, die Entscheidung und Verantwortung der Gegenwart für den Sprung in jene Zukunft aufzuweisen, deren Grenze sie nicht überschreiten kann, deren Inhalt ihr Geheimnis ist. Wäre es nicht so, dann müßte geschichtliches Wissen eine rationale Bindung des politischen Handelns werden, während es doch den politischen Geist zu sich selbst erwecken soll.

Das Große in der Geschichte ist unberechenbar; Bewegung, Erweckung, Heldentum brechen hervor, ohne daß wir ihren Ursprung ableiten dürften. Es gibt die Macht der Idee zur Verjüngung und Erneuerung, wie es die unerbittliche Katastrophe gibt. Die Ehrfurcht, welche uns vor der Vergangenheit geziemt, erkennt das Walten des göttlichen Zornes, aber auch der Gnade, indem sie die Grenzen des Menschentums sieht. Bismarck hat großartig ausgesprochen, wie das geschichtliche Bewußtsein im politischen Geiste demütig macht, aber eben darin das Wagnis eines tathaften Glaubens bestärkt.

Notizen.

Handbuch der Philosophie. Herausgegeben von Alfred Bäumler und Manfred Schröter. Abteilung I bis IV. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1934.

Das vorliegende Handbuch wurde im Laufe von sieben Jahren in seinen nunmehr vorliegenden vier Hauptabteilungen fertiggestellt; dreiundzwanzig Mitarbeiter lieferten sechsundzwanzig Einzelbeiträge; der Umfang beträgt 3646 Seiten in Lexikonformat. An lobender Anerkennung, ja Bewunderung fehlte es bisher weder den einzelnen Lieferungen noch dem Gesamtwerk. Und wirklich: dieses Handbuch der Philosophie ist so gut geworden, wie es in den Jahren 1926 bis 1933 überhaupt werden konnte. Eine bemerkenswert große Anzahl von Beiträgen sind von einem Geiste erfüllt, der den Anforderungen des deutschen Schicksalsjahres entspricht und darüber hinaus in die Zukunft weist. Daß dies nicht von allen gesagt werden kann, versteht sich wohl von selbst. Die Herausgeber weisen am Schluß ihres Vorworts ausdrücklich darauf hin: »Was bei der Planung des vorliegenden Werkes nicht unternommen werden konnte, wird vielleicht schon in Jahrzehnten Wirklichkeit geworden sein: ein nicht individualistisch-willkürliches, sondern von geschichtlichen Notwendigkeiten getragenes systematisches Denken rückt in den Bereich der Möglichkeiten.« Beachten wir die Worte »vielleicht« und »Möglichkeiten« — und seien wir nicht unbillig gegen das Erreichte und Vollendete.

Zunächst ist Aufbau und Gliederung des Ganzen zu würdigen, wofür die beiden Herausgeber die Verantwortung tragen. Eine rein systematische Anlage war bei der vielverflochtenen Problematik der gegenwärtigen Philosophie unmöglich. Trotzdem wollten die Herausgeber zum Ausdruck bringen, daß alle echte Philosophie und besonders unsere deutsche von dem ewigen Wunschbilde »des« Systems erfüllt ist. Sie hielten für die äußere Anordnung an dem systematischen Gesichtspunkt fest, ließen aber den Stoff jedes einzelnen Beitrags, wenn irgend möglich, in geschichtlicher Abfolge zur Darstellung bringen. Vollständigkeit wurde dabei nicht verlangt; im Gegenteil: die Bearbeiter hatten völlige Freiheit, aus der Vergangenheit auszuwählen, was ihnen in systematischer Hinsicht am bedeu-

tendsten und für Gegenwart und Zukunft fruchtbarsten erschien. Auf diese Weise wurde erreicht, daß sich fast durchwegs auch in der geschichtlichen Form die Umrisse eines Systems abzeichnen. An innerer Einheit und Widerspruchslosigkeit hat das Handbuch durch dieses Überwiegen des Systematischen begreiflicherweise nicht gewonnen — wohl aber an Lebendigkeit und Frische. Die Mannigfaltigkeit der Fragestellungen und der sich daraus ergebenden geschichtlichen Aufrisse ist auch etwas wert! Und schließlich haben sich die historischen Gewichte doch als schwer genug erwiesen, um das Ganze zusammenzuhalten; was sich die Herausgeber von der geschichtlichen Verankerung der einzelnen Teilgebiete erwarteten, ist erreicht worden. Ich möchte die trefflichen Sätze, in welchen sie auf die Notwendigkeit dieses historischen Ballasts hinweisen, hier wiederholen, weil sie nicht von einem bloß gelehrten Vergnügen am Vergangenen, sondern von wacher Sorge um Gegenwart und Zukunft diktiert sind: »Es ergab sich die Notwendigkeit, einen tieferliegenden Konvergenzpunkt der die Gegenwart bewegenden philosophischen Fragen zu suchen. Er konnte nur in der historischen Betrachtung gefunden werden. Es gibt kein philosophisches Problem, das nicht seine Geschichte hätte, und dessen historische Lösungsversuche nicht in die Gegenwart hereinwirkten. Nur die Besinnung auf die in abgeschlossener Form vorliegenden und durch ihre Distanz das Wesentliche sichtbar machenden Gedankenbildungen der Vergangenheit vermag den Weg jener lebendigen Einheit des philosophischen Bemühens aufzuzeigen, die durch Konstruktion niemals herbeigezwungen werden kann. Vor den großen philosophischen Problemen der fortwirkenden Tradition wird sich das, was in den Bestrebungen der Gegenwart wesentlich ist, bewähren müssen«.

Die vier abgeschlossen vorliegenden Abteilungen umfassen das gesamte System der abendländischen Philosophie in folgender Anordnung: I. »Die Grunddisziplinen«, d. i. Logik, Erkenntnistheorie, Ästhetik, Metaphysik; II. »Natur, Geist, Gott«, d. i. Naturphilosophie, Geistesphilosophie, Religionsphilosophie; III. »Mensch und Charakter«, d. i. Anthropologie, Ethik, Psychologie, Charakterologie, Pädagogik; IV. »Staat und Geschichte«, d. i. Sprachphilosophie, Soziologie, Rechtsphilosophie, Staatsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie, Philosophie der Technik.

Daß diese Anordnung selbst der systematischen Begründung entbehrt, also ein bloßes Aggregat darstellt, und auch wohl von keinem einzigen lebenden Philosophen in allen Einzelheiten der Reihenfolge gebilligt werden dürfte, bedarf keiner Entschuldigung; nur ein gegenwartsfremder Doktrinär, dem jeder praktische Sinn für das Mögliche und Erreichbare gebricht, könnte es tadeln. Band I, II und IV enthalten eben im großen und ganzen die Einzeldisziplinen, welche zum Bestand der abendländischen Philosophie gehören: die Ästhetik erscheint nicht als »Philosophie der Kunst« im Rahmen der übrigen Kulturphilosophie, sondern (wohl mit Recht) als »Grunddisziplin«; die »Philosophie der Technik« steht als jüngster Lehrzweig (ebenfalls mit Recht) am Schluß; im übrigen möchte

ich den Aufbau dieser drei Bände hier überhaupt nicht weiter besprechen. Eigenartig und aus dem Geiste der neuesten Philosophie herausgeboren ist jedenfalls der III. Band. Er ist es vor allem, der dem Gesamtwerk sein Gepräge gibt und es schon äußerlich und auf den ersten Blick als eine Leistung unserer Zeit kenntlich macht. Wir arbeiten seit Nietzsche und Dilthey an einer neuen Philosophischen Anthropologie, zu der dann weiterhin auch Psychologie und Charakterologie gehören. Die Ethik ist als grundlegende Wissenschaft von den Betätigungen und Verhaltungsweisen des Menschen in diese Anthropologie einzubeziehen und die Pädagogik muß den ganzen Zusammenhang krönen und abschließen. Insofern es die Herausgeber wagten: die Ethik nicht unter die »Grunddisziplinen« aufzunehmen, sondern sie in die Abteilung »Mensch und Charakter« zu versetzen, brachten sie wenigstens eine Abteilung des Handbuchs zu einer beachtenswerten systematischen Geschlossenheit.

Im übrigen »steht jeder Beitrag selbständig für sich; jeder Mitarbeiter trägt die Verantwortung für seinen Beitrag« (Vorwort). Betrachten wir also nunmehr das Handbuch als ein Sammelwerk, dessen einzelne Teile ja auch für sich allein käuflich sind und benutzt werden, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang des Ganzen.

An der Spitze steht die Logik von Friedrich Brunstäd. Daß diese in jeder Hinsicht reife, streng durchdachte, gut geschriebene und dabei in ihren letzten Teilen auch weitgehend originelle Leistung den Anfang macht (und nicht eine »Philosophie der griechischen Sprache«, wie ursprünglich geplant war), ist sehr zu begrüßen. Die von den Herausgebern gestellte Aufgabe, derzufolge sich in allen Beiträgen die Umrisse eines Systems in der geschichtlichen Darstellung abzeichnen sollen, wurde von Brunstäd geradezu musterhaft gelöst. Er fordert eine »universale Logik«, die in der Richtung Hegels liegt, deren Aufgabe jedoch von Hegel noch keineswegs abschließend gelöst wurde. Der einzig mögliche Ausgangspunkt der universalen Logik ist das Erkenntnisproblem; auf psychologischer, phänomenologischer oder mathematischer Grundlage kommt man nicht zum Ziel. Mit besonderer Schärfe arbeitet Brunstäd heraus, wie der eigentliche Sinn der dialektischen Methode Hegels auf den personalistischen Charakter des Denkens führt; daraus ergibt sich ein neues Hegelbild und eine neue Hegelkritik, die in Einzeluntersuchungen durchzuführen wäre. Ich kann dem weitgehend zustimmen und möchte nur hoffen, daß möglichst viele Besitzer des Handbuchs das Studium auch tatsächlich mit dem Durcharbeiten dieser Logik beginnen.

Die Erkenntnistheorie von Friedrich Kuntze ist in der Hauptsache vom Standpunkt des mathematisch-naturwissenschaftlich gerichteten Neukantianismus aus geschrieben. Man kann manches daraus lernen. Aber es wird auch deutlich, warum sich gerade diese Art von Neukantianismus heute so geringer Beliebtheit erfreut. Eine starke Neigung zu formalistischer Klügelei und zu einer Verstandes-Gescheitigkeit, die des vollen Ernstes entbehrt, macht sich bisweilen unangenehm bemerkbar.

Es folgt die Ästhetik von Alfred Bäumler. Sie sollte ursprünglich den Band »Mensch und Charakter« eröffnen und war jedenfalls viel umfassender angelegt, als aus dem Veröffentlichten kenntlich werden kann. In zwei Abschnitten wird die »Idee des Schönen« sowohl wie der »Begriff der Kunst« behandelt und jeweils bis zur Renaissance verfolgt; dann bricht die Arbeit ab; ein Nachwort deutet die Grundlinien der geplanten Fortsetzung an; aber wie sich Bäumler das System der Ästhetik denkt, kann sich unter diesem Notdach begreiflicherweise nicht mehr so richtig entfalten. Die beiden fertigen Abschnitte zeigen die gleiche Gründlichkeit und (gelegentlich) Entdeckungsfreudigkeit wie Bäumlers erstes größeres Werk »Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik« (1923).

Die Metaphysik wurde nach Altertum, Mittelalter und Neuzeit an drei Mitarbeiter verteilt. Julius Stenzel übernahm das Altertum. Sein Beitrag scheint mir von tiefem Ernst, ausgebreiteter Gelehrsamkeit und echter humanitas erfüllt, zeigt sich aber so stark von gewissen noch gänzlich unfertigen und im ersten Problemerleben steckenden Philosophierweisen der jüngsten Vergangenheit irritiert, daß ich ihn nur stückweise und widerstrebend zu lesen vermochte. — Für das Mittelalter war zuerst Joseph Bernhart gewonnen; an seine Stelle trat Alois Dempf mit einer klar gegliederten, pädagogisch geschickten Darstellung. — Die umfangreichste Aufgabe fiel Heinz Heimsoeth mit der Metaphysik der Neuzeit zu. Er hat sich ihrer mit großer Umsicht und nirgends versagender Sachkenntnis entledigt. Besonders die konstruktiven Systeme Descartes' und seiner Nachfolger sind musterhaft prägnant dargestellt; und zwar immer im Hinblick auf die wesentlich metaphysischen Fragen, wobei sich das frühere Werk Heimsoeths »Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters« als richtunggebend erwies. Daß auf die Herausarbeitung der »verborgenen Seinsannahmen« bei Denkern wie Rousseau oder Nietzsche bewußt verzichtet wurde, spricht für den gesunden philosophiegeschichtlichen Instinkt Heimsoeths — im Unterschiede zu Stenzel, der sich mit entlehntem und darum schlecht passendem Rüstzeug in das Abenteuer hineinbegab. Nur in der Darstellung und Bewertung der Metaphysik des 20. Jahrhunderts wird man sich wohl nicht durchwegs mit Heimsoeth einverstanden erklären können. Aber das liegt in der Natur der Sache. —

Die Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft von Hermann Weyl gehört zu den Teilen des Handbuchs, die bereits 1926 erschienen sind; sie ist geistreich, aber weit mehr mathematisch als philosophisch. Doch hat Weyl die Aufgabe ernst genommen und seine ganze anspruchsvolle Intelligenz an ihre Lösung gesetzt. Die Metaphysik der Natur, welche Hans Driesch beisteuerte, bedeutet in dieser Hinsicht einen tiefen Abstieg. Die historischen Partien dieser durchwegs schwachen Arbeit sind stellenweise von einer geradezu beschämenden Verständnislosigkeit und Primitivität; man vergleiche z. B. den Schelling-Abschnitt! Nicht einmal sei-

ner eigenen Lehre ließ Driesch Gerechtigkeit widerfahren; er hat sie viel trivialer dargestellt als sie ist.

In der besten Hand lag die Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, die Erich Rothacker mit erstaunlicher Belesenheit sowohl dargestellt wie neu aufgebaut hat. Dieser umfangreiche Beitrag gehört zu den gelungensten des ganzen Handbuchs. Auch wer Rothackers Systematik nicht anerkennt, wird zugeben müssen, daß hier die bedeutendste Vorarbeit zu einer Geschichte der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert vorliegt, die bisher überhaupt geleistet worden ist. Wir haben nicht viele Sachkenner auf diesem schwer überblickbaren Gebiete; keinen, der alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen in ihrem komplizierten Entwicklungsgang so bis in alle Einzelheiten hinein beherrscht, wie Rothacker.

Eine merkwürdige Bewandtnis hat es mit dem folgenden Beitrag: Philosophie des Geistes von Emil Wolff. Dieser labyrinthische Bau wurde von einem Hegelianer errichtet; es ist mir jedoch zweifelhaft, ob sich Hegel selbst durch so wenig gegliederte, in überfrachteten Schachtelsätzen abgründig-geistreich hingesponnene Betrachtungen durchgefunden hätte. Jedenfalls sei der Verfasser, der schon so viel von Hegel gelernt hat, ermahnt: doch auch den Inhalt des schönen Briefs zu beherzigen, den Hegel am 7. April 1821 an seinen Schüler Hinrichs schrieb. Wer für Leser schreibt, muß auch auf Leser Rücksicht nehmen! Wolffs Abhandlung ist literarisch ungenießbar und insofern eine schlechte Empfehlung für Hegel.

Die Religionsphilosophie der katholischen Theologie wurde von Erich Przywara S. J. affektiert monoton abgehandelt. Warum steht hier fast jedes zweite Wort in Anführungs- und Schlußzeichen? Bedeutet das: hier ist alles »Terminus«, oder »bloßer Terminus«, oder »Wort, das eigentlich etwas anderes bedeutet als dieses Wort«? Die Religionsphilosophie der evangelischen Theologie war Emil Brunner anvertraut, der mit großer Entschiedenheit seinen bekannten Standpunkt vertritt. —

Am Anfang des dritten Bandes steht mit Recht die Philosophische Anthropologie. Nach diesem Beitrag wird jeder Besitzer des Handbuchs mit besonderem Interesse greifen; allerdings auch mit besonderen Ansprüchen. Es ist durchaus verständlich, daß er einem Schüler Diltheys zur Ausarbeitung übertragen worden war. Aber Schüler sind (nach einem Ausspruch Schopenhauers) bisweilen Vergrößerungsspiegel der Fehler ihres Lehrers, und leider trifft das auch in unserem Falle zu. Bernhard Groethuysen ist an historischer Kultur wohl kaum zu übertreffen, seine Fähigkeit zum systematischen Philosophieren dagegen bleibt recht gering. Wenn er dafür seine an trefflichen Einzelheiten überreiche und darum überall anregende und mannigfaltig belehrende geschichtliche Darstellung bis zur Gegenwart oder wenigstens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durchgeführt hätte, so würde man über den Mangel hinwegsehen. Leider jedoch ist die Arbeit trotz ihrer 207 Druckseiten ein Fragment; sie führt nur bis Montaigne und bricht hier ziemlich unvermittelt

ab. Den deutschen Menschen ist uns Groethuysen fast ganz schuldig geblieben. Ich finde das recht bedauerlich. Auch hat die Darstellung im ganzen etwas Überzivilisiertes; sie ist mehr sensitiv als blutvoll. Die energischen Striche werden nicht bloß bei der Zeichnung des systematischen Grundgerüstes vermißt, sondern eigentlich überall.

Es folgt die Ethik, die ebenso wie die Metaphysik auf drei Verfasser verteilt ist. Das Altertum stellte Ernst Howald dar: recht lebendig, mit viel Kritik an der Auffassung anderer, nicht ohne allerhand »Tiefenpsychologie«, zum Widerspruch reizend, aber anregend. Das Mittelalter war wiederum Alois Dempf übertragen worden; seine Bearbeitung gehört zu den besten Teilen des Handbuchs, besonders auch in systematischer Hinsicht; der einfache Aufbau wirkt überzeugend. Eine recht schwere Aufgabe hatte Theodor Litt zu bewältigen: die Ethik der Neuzeit. Hier war Auswahl des Wesentlichsten eine Notwendigkeit. Die Zeit vor Kant wurde verhältnismäßig kurz behandelt, Rousseau nach Gebühr hervorgehoben, die deutsche Lage im 18. Jahrhundert trefflich charakterisiert. Kant und Herder erhielten ein zentrales Kapitel. In Einzelheiten allzu kurz, bisweilen auch nicht bestimmt genug finden sich Schiller, Fichte, Schleiermacher und Hegel vorgetragen; hier wird deutlich, daß die Ethik schwer aus dem Gesamtsystem herausgelöst werden kann, solange noch keine brauchbaren anthropologischen Kategorien vorliegen, mit welchen man zu arbeiten vermöchte. Recht erfreulich ist es, daß Litts Interesse und Kraft auch noch für die Darstellung der letzten Jahrzehnte ausreichte; das letzte besprochene Werk ist die erst 1926 erschienene Ethik Nicolai Hartmanns.

Eine besonders schöne und anerkennenswerte Leistung sind die beiden Beiträge von Friedrich Seifert; zunächst die mit dem für die Auffassung bezeichnenden Untertitel »Metaphysik der Seele« versehene Psychologie. Auf knappem Raum wird hier ein recht origineller Abriß der Geschichte der Psychologie geboten, der insbesondere auch Studierenden mit Nutzen in die Hand gegeben werden kann. Die Charakterologie übernahm Seifert erst später; ursprünglich sollte sie von Alfred Bäumler bearbeitet werden. Beide Beiträge passen gut zusammen und ergänzen einander. Daß die Psychologie ausgereifter ist, während die Charakterologie noch vielfach in Referaten und Reflexionen stecken bleibt, liegt in der Natur der Sache. Psychologie hat eine mehr als zweitausendjährige Geschichte, während sich Charakterologie nicht in gleicher Weise an einen geschichtlichen Faden ankristallisieren läßt. Ihr System ist noch völlig im flüssigen Zustand.

Die Erziehungsphilosophie von Ernst Krieck beschließt den dritten Band. Auch hier stelle ich fest, daß von dem Plan des Jahres 1926 erheblich abgegangen wurde. Damals war eine »Pädagogik« von Herman Nohl in Aussicht gestellt und der ganze Band folgendermaßen aufgebaut: Ästhetik (an der Spitze!), Ethik, Psychologie, Pädagogik, Anthropologie, Charakterologie. Heute bildet die Philosophische Anthropologie die Grundlage und die Erziehungsphilosophie die Krönung der Abteilung »Mensch und Charakter«. Das

ist eine ganz erhebliche systematische Verbesserung. Allerdings macht sich nun auch zwangsläufig bei diesem bestgegliederten Band die mangelnde Zusammenarbeit der einzelnen Autoren und besonders das Versagen Groethuysens am störendsten bemerkbar. Das Dach, welches Ernst Krieck herzustellen berufen war, ist vorzüglich — aber es hängt in der Luft bzw. es ruht auf ein paar Pfeilern, die Krieck selbst in seiner kurzen Einleitung gezimmert hat. Als Einzelbeitrag betrachtet, gehört gerade diese Erziehungsphilosophie zum Besten, was Krieck jemals schrieb. —

Mit philologischer Sachkunde und philosophischem Verständnis behandelte Julius Stenzel die Philosophie der Sprache[1]). Es kam ihm darauf an: die beiden äußersten Gegensätze, den sinnlich erzeugten und wahrgenommenen Klang und die Intention des Sprechenden auf die ideellen Formen der Sprache hin, in ihrer Verbindung und gegenseitigen Durchdringung zu entwickeln. Dabei ist das eigentliche Thema notwendig die Muttersprache; sie allein ist als Klang und Gebärde in der gesamten leiblich-geistigen Natur des Menschen verwurzelt.

Die Gesellschaftsphilosophie von Othmar Spann ist das Werk eines tapferen Bekenners und geborenen Lehrers; obwohl geradezu eine Überfülle von gelehrten Hinweisen gegeben wird, bleibt die schöne Form doch gewahrt. Spanns philosophischer Standpunkt ist bekannt und hat unsere menschliche und wissenschaftliche Sympathie. Anhangsweise werden auch noch Die philosophischen Voraussetzungen der Volkswirtschaftslehre von Spann festgelegt.

Ich übergehe die völlig verunglückte Rechtsphilosophie von Arthur Baumgarten und wende mich sofort zu der ausgezeichneten Staatsphilosophie von Günther Holstein, die leider nur den ersten geschichtlichen Teil umfaßt; mitten in der Ausarbeitung wurde der Verfasser vom Tode ereilt; das kraftvoll-kritische Rousseau-Kapitel war das letzte, was er schrieb. Glücklicherweise gelang es den Herausgebern in Karl Larenz einen Rechts- und Staatsphilosophen zu gewinnen, der zwar keine eigentliche Fortsetzung lieferte, aber dafür mit seinem Beitrag Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung das Handbuch um eine der wertvollsten und im besten Sinne des Wortes aktuellsten Einzeldarstellungen bereicherte. Besonders verdienstvoll scheint mir, daß Larenz mit aller Entschiedenheit ausgesprochen und für jeden unvoreingenommenen Leser überzeugend nachgewiesen hat, daß »der Marxismus seiner erklärten Absicht nach die entschiedendste Verneinung der Hegelschen Metaphysik ist«. »Den Gedanken der Nation und die soziale Bedeutung der Arbeit und des Bodeneigentums hat vielleicht Fichte tiefer erfaßt als Hegel.« Aber »der Gemeinschaftsgedanke, der sich in unserer Zeit so mächtig regt, hat nirgends einen so durchdachten philosophischen Ausdruck gefunden wie

1) Eine ausführlichere Besprechung dieses Beitrags gebe ich im »Literaturblatt für germanische und romanische Philologie«.

in der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels«, während »Hegels Staatsbegriff von Marx in sein Gegenteil verkehrt« wurde.

Die Kulturphilosophie von Alois Dempf ist, als selbständige systematisch-philosophische Leistung betrachtet, noch über die beiden anderen Beiträge des gleichen Verfassers zu stellen. Ein feiner Geist, dessen hervorstechendste Eigentümlichkeit die Ordnungsliebe ist, bringt hier einen erstaunlichen Reichtum unter Dach und Fach. Das Ergebnis ist recht erfreulich. Nur leider fehlt dem Aufbau die letzte innere Notwendigkeit; ich wenigstens habe den Eindruck, daß alles auch ganz anders angeordnet und untergebracht werden könnte.

Noch reicher, vielseitiger und vielgestaltiger ist die Geschichtsphilosophie von Erich Rothacker. Sie trägt in hohem Grade den Charakter eines Buches und wir wollen es dem Verfasser gern glauben, daß es ihm schwer fiel, sich »in das Prokrustesbett eines Handbuchs einzufügen«. Methodisch besteht zwischen Dempf und Rothacker manche Ähnlichkeit; doch ist Rothacker noch mehr an der lebendigen Gegenwart ausgerichtet, deren buntes Nebeneinander er überblickt und beherrscht. Spätere Geschichtsschreiber, denen unsere Gegenwart Aufgabe ihrer Forschung sein wird, mögen an dieser Geschichtsphilosophie studieren, wie organisch das letzte Kapitel »Im dritten Reich« aus einer Darstellung erwächst, die das verwirrende Durcheinander der »Substanzen« und »Lagen«, »Seelen«, »Stile«, »Symbole« und »Schichten« aufgenommen und verarbeitet hat, welche das ausgehende neunzehnte und beginnende zwanzigste Jahrhundert erfüllten!

Eine Philosophie der Technik von Manfred Schröter beschließt den vierten Band und leitet in ihren letzten Zeilen zu künftigen Abteilungen hinüber, welche die »Gedankenwelt Asiens« und die »Auseinandersetzung zwischen Orient und Okzident« enthalten sollen. Wenigstens war dies der ursprüngliche Plan. Ob und wie er durchgeführt wird, läßt sich aus dem (Weihnacht 1933 datierten) Vorwort der beiden Herausgeber noch nicht klar ersehen. —

Die Namen- und Sachregister umfassen insgesamt 144 Seiten; sie wurden von Friedrich Seifert ausgearbeitet, der sich dadurch den Dank jedes Benützers in hohem Maße verdient hat.

Gießen. Hermann Glockner.

Kurt Hildebrandt, Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht. Verlag Georg Bondi, Berlin 1933.

Die Haltung Hildebrandts ist durch zwei Sätze des Vorwortes zu seinem Platonbuch unzweideutig bestimmt:

1. »Wenn irgendein Philosoph, hat Platon das Recht, als Welt für sich, Gefüge von Landschaften und Gestalten, Freunden und Gegnern, Kämpfen und Siegen, Lehren und Mythen, Schmerzen und Ekstasen betrachtet zu werden« (S. 5).

2. »Platons Göttlichkeit haben von Aristoteles bis Nietzsche alle Empfänglichen verehrt, wo nicht theoretische Gerüste das Heiligtum verdeckten« (S. 10).

Danach ist es Hildebrandt nicht darum zu tun, aus Platons Werken ein System herauszulösen, sondern um die Darstellung des platonischen Lebens, wie es sich als Ganzes in seinen Werken offenbart. Das Buch könnte den Titel

»Platons Schicksal in seinen Werken« (S. 12) tragen und würde dann das von Hildebrandt eingeschlagene Verfahren kennzeichnen.

Für ein solches Verfahren — das besagt der zweite Satz — ist Verehrung der göttlichen Persönlichkeit Voraussetzung. Nur der sich Platon hingebende Leser ist empfänglich für seine Philosophie, während der im Kritizismus befangene Philosoph, der Platon am Maßstabe heutiger Erkenntnistheorie mißt, sich selbst den Zugang zu seinem Werke versperrt.

Haben aber nicht gerade die beiden Männer, die Hildebrandt an den Anfang und das Ende der Reihe der für Platon Empfänglichen setzt, ihn heftig bekämpft: Aristoteles, der die platonische Ideenlehre angriff, und Nietzsche, der das »Problem Sokrates« aufwarf? Gewiß, aber sie waren nicht Kritiker im Sinne des Kantischen Kritizismus, oder gar des Neukantianismus und am allerwenigsten fortschrittliche Immerbesserwisser. Sondern beide haben mit Platons Persönlichkeit gerungen: Aristoteles als sein Jünger, der noch unter dem Eindruck des lebenden Meisters stand, aber die göttliche Fülle des philosophischen Lebens nicht mehr als Ganzes ertrug, die von Platon geschaute Einheit begrifflich aufspaltete und zum Wegbereiter fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit wurde. Nietzsche, der die bis zum ödesten Spezialistentum mechanisierte Fachwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts überwand und selbst eine neue, das gesamtmenschliche Leben umfassende und verwandelnde Philosophie begründen wollte.

In »Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon« (1922) und in »Nietzsche als Richter« (1923) hat Hildebrandt das Verhältnis Nietzsches zu Platon in diesem Sinne dargestellt und gedeutet. In »Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert« (1924) bekannte er sich selbst zu diesem Kampf gegen Wissenschaftsbetrieb und Mechanisierung des Lebens.

In »Norm und Entartung des Menschen« und »Norm und Verfall des Staates« (1922) [1]) legte er mit seiner Lehre von der Norm als schöpferischer Urkraft seine Auffassung der platonischen Idee des Guten nieder und sagte damit sowohl dem naturwissenschaftlichen Materialismus wie dem entleiblichenden Idealismus den Kampf an, während er schon in seiner Einleitung zur Übersetzung von »Platons Gastmahl« (1912)[2]) ein Beispiel neuer Platonbetrachtung und -beschreibung gegeben hatte.

Es handelt sich im Grunde um das Ei des Kolumbus: Die Dialoge werden als Ganzes nacherlebt, wie sie sind. Szene und Mimik der handelnden Personen gelten Hildebrandt nicht als ein entbehrlicher Schmuck oder zufälliges Beiwerk. Sondern er fragt nach der Bedeutung der Dialogfiguren, nach ihrer Stellung in der Geschichte, ihrer Heimat, ihrem Beruf, ihrer Stellung zu Sokrates und Platon. Fragt, was bedeutet ihr Kommen und Gehen, ihr stummes Mitdabeisein, ihr Gebärdenspiel? Was bedeuten Ort, Tagesstunde und Zeit der Gespräche und die Zeit ihrer Niederschrift? So gewinnt alles sinnlich Gegenständliche eine sinnvolle Bedeutung über die gewechselten Reden

1) In vierter Auflage erschienen als: Norm, Entartung, Verfall. Bezogen auf den Einzelnen, die Rasse, den Staat. Berlin 1934.

2) Fünfte Auflage. Leipzig 1934.

und ihren logischen Inhalt hinaus.

Freilich, wenn eine solche Deutung und Betrachtung fruchtbar werden sollte, so mußte Hildebrandt einen neuen Standpunkt gewonnen haben, von dem aus das Gesamtwerk als Ganzes aufgenommen werden konnte und von dem sich zugleich ein Einblick in alle Einzelheiten ergab. Der Schlüssel, den Hildebrandt fand, um das Werk aufzuschließen, war d i e p o l i t i s c h e H a l t u n g P l a t o s.

Der erste, der sich von der Vorstellung des weltfremden literarischen Platon freimachte und den Blick auf seine politische Leidenschaft lenkte, ist Friedrich Nietzsche gewesen. Schon im Jahre der Gründung des zweiten Reiches hatte er gesagt: »Als S c h r i f t s t e l l e r ist Plato der reichbegabte Prosaiker . . . Immer aber ist festzuhalten, daß der Schriftsteller Plato nur ein Eidolon von dem eigentlichen L e h r e r ist, eine Anamnesis an die Reden im Akademosgarten . . . Für eine literarische Zeit wie die unsere ist es sehr schwer, jenen Erinnerungscharakter der Dialoge festzuhalten. Es ist keine eingebildete, bloß literarische Welt, wie in allen modernen Dialogen . . . Man bekommt aus einigen überlieferten H a n d l u n g e n , z. B. den politischen Reisen ein richtigeres Bild von dem Grundzug Platos als aus seinen Schriften. Wir dürfen ihn nicht als Systematiker in vita umbratica betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will, und u. a. auch zu diesem Zweck Schriftsteller ist. Die Gründung der Akademie ist für ihn etwas viel Wichtigeres gewesen: er schreibt, um seine Gefährten zu bestärken im Kampf« [1]). Dieser Fingerzeig Nietzsches blieb aber unbeachtet. Platos Briefe, die wichtigste Quelle für seinen politischen Anspruch, ein n a t i o n a l e s Reich der Hellenen zu gründen, galten vielen Philologen als unecht; u. a. auch gerade deshalb, weil sie der herkömmlichen, logizistischen Auffassung der Ideenlehre ebenso wie dem Bild des weltflüchtigen Platon widersprachen. Wilamowitz, mit dem ich als Student noch über die Echtheitsfrage gestritten habe, hat dann allerdings später in seinem Platonbuche erklärt, daß die Briefe, der Stein, den die Bauleute verworfen hätten, zum Eckstein der Platonbiographie gemacht werden müßten. Aber er und seine Schüler haben daraus keineswegs die Folgerung gezogen, die politische Frage in den Mittelpunkt der Platonbetrachtung zu stellen. Sie blieben mehr oder minder in der Vorstellung befangen, daß der Idealist Platon im Grunde doch nur ein reiner Ethiker gewesen sei und sahen, wie übrigens auch viele Historiker (so vor allem Beloch), in Platos politischen Handlungen abwegige dilettantische Versuche.

So kam in Platos Leben ein Bruch, in sein Bild ein Riß. Erst Friedemann hat kurz vor dem Weltkrieg, in dem er fiel, aufbauend auf dem Erlebnis Georges Platos Gestalt als Einheit des Sehers und Täters, als Gründers eines geistigen Reiches herausgearbeitet [2]). Aber bei diesem ersten kühnen Wurfe berücksichtigte er weniger das im engeren Sinn Politische. Andere, unter ihnen auch ich in meinen Einleitungen zu den

1) Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge in der Krönerschen Ausgabe Philologica III, Bd. 19, S. 237 ff.

2) Heinrich Friedemann, Platon. Seine Gestalt. Berlin 1914.

platonischen Staatsschriften, haben unter dem Eindruck des Friedemannischen Buches den platonischen Staatsgedanken weiter entwickelt [1]). Aber die Gesamtheit des platonischen Werkes als Einheit des philosophischen und politischen Lebens war noch nicht zur Darstellung gebracht. Vor diese Aufgabe sah sich nach dem Stande des Schrifttums Hildebrandt gestellt. Er löste sie dadurch, daß er Platos Werk als Ausdruck seines Lebens in den Rahmen der griechischen Geschichte von der Schlacht bei Marathon bis zur Schlacht bei Chäronea einspannte.

In diesem großen Rahmen des nationalen Aufstiegs, der Perserzeit, der nachfolgenden Bruderkriege und schließlich des hellenischen Staatsverfalls bis zur makedonischen Herrschaft wird Platos nationaler Wille zu staatlicher und sittlicher Erneuerung erst in seiner epochalen Bedeutung sichtbar. Erst so erscheinen Platos Einzelwerke als eine schicksalbedingte Einheit und Ganzheit.

*

Im besonderen ergab sich aus der neuen Art der Betrachtung dreierlei:

1. Eine Ordnung der Dialoge unter dem politischen Gesichtspunkt, gegen die weder historische noch philologische Gründe sprechen, ja die sich merkwürdigerweise annähernd mit der von Wilamowitz aufgestellten Reihenfolge deckt.

2. Eine Scheidung zwischen dem historischen Sokrates und Platon »dem schön und jung gewordenen Sokrates« (Brief II, p. 314 c) durch eine Auffindung von Stellen, die auf Sokrates bezogen keinen Sinn geben, dagegen auf Platon als Träger eines neuen Staatswillens hinweisen.

3. Eine neue Bewertung und Deutung der platonischen Ideenlehre.

Was den ersten Punkt, die Ordnung der Dialoge betrifft, so baut Hildebrandt darauf die chronologische Betrachtung des Gesamtwerkes auf. Dieses erfaßt er in drei Büchern, die folgende Überschriften tragen:

I. Sein Kampf um Athen. II. Die Staatsgründung im Geiste. III. Denken und Tun.

In diese drei Epochen sind die einzelnen Werke unter kennzeichnenden Überschriften eingereiht, die den Zusammenhang des Gesamtwerkes erkennen lassen. So gliedert sich z. B. das erste Buch in 1. Protagoras: Die Erweckung. 2. Ion und Hippias: Kampfansage gegen den Geist der Gesellschaft. 3. Apologie: Der Heros. 4. Kriton: Das Bekenntnis zur Vaterstadt. 5. Laches: Die Erzeugung der Erzieher. 6. Charmides: Werbung um Jünglinge. 7. Lysis: Werbung der Jünglinge um Knaben. 8. Euthyphron: Der Zweifel an Athen. 9. Gorgias: Der Zorn über Athen.

In dieser Folge vermitteln die Überschriften zugleich einen Einblick in den Sinn des platonischen Lebensablaufes bis zur ersten Reise nach Syrakus i. J. 389: Auf die Erweckung des Jüngers zum philosophischen Leben erfolgt notwendig die Kampfansage gegen eine reaktionäre Gesellschaft, die zu schwach war, den heroischen Geist des großen Erneuerers Sokrates noch zu ertragen. Aber gerade Sokrates' Tod verpflich-

1) W. Andreae, Platos Staatsschriften griechisch und deutsch. Erster Teil: Briefe. Jena 1923. Zweiter Teil: Staat. Jena 1925. 1. Halbband: Text und Übersetzung. 2. Halbband: Einleitung und Erläuterungen. Dritter Teil: Staatsmann. Jena 1926.

tete Platon des Meisters Werk zu vollenden. »In dieser Stunde konnte es für Platon nur das Gelöbnis geben: im heroischen Zeichen des Sokrates den Krieg fortzuführen bis zur sieghaften Vereinigung von Geist und Macht« (S. 75).

Daß Platon sich in diesem Kampfe nur auf die noch unverdorbene Jugend stützen konnte, steht im »Staat« (p. 540/41) mit aller Deutlichkeit. Wie er damals durch Sokrates' Unterwerfung unter das Gesetz des Vaterlandes die Versuchung überwand, die athenische Verfassung zu stürzen, lehrt im Verein mit den Briefen der »Kriton« (vgl. Hildebrandt S. 81). Wie er schließlich inne ward, daß eine Erneuerung Athens nicht mehr möglich sei, stellen »Eutyphron« und »Gorgias« dar. Die neue Deutung des »Gorgias« aus dem Zorn über Athen ist für die Erkenntnis des politischen Platon entscheidend. In seiner Vaterstadt hatte er nicht den Anhang gefunden, den er brauchte, um die sittlich-staatliche Erneuerung Athens auf friedlichem Wege herbeizuführen. Der Platons Hause nahestehende athenische Politiker Kallikles wirft im »Gorgias« dem Sokrates vor, daß er die Märkte der Stadt meide, um mit drei oder vier schönen Knaben in einem Winkel zu wispern. Hildebrandt zeigt (S. 132 ff.), daß dieser Angriff, bezogen auf Sokrates, der ja immer auf dem Markte zu finden war, keinen Sinn gibt; wohl aber trifft Kallikles' Vorwurf Platon, der in »Charmides« und »Lysis« als der »schön und jung gewordene« Sokrates abseits vom Markt um die Jünglinge und Knaben geworben hatte.

Hildebrandts Auffassung des Gorgias wird gesichert durch den Hinweis auf Brief VII (p. 325/26), wo Platon seine politische Leidenschaft bekennt und ausdrücklich sagt, daß er auch noch nach Sokrates' Tode nur immer auf den Augenblick zu neuem Handeln gewartet habe, bis er schließlich des heillosen Zustandes seiner Zeit inne geworden sei. In diesem Zusammenhang steht auch der berühmte Satz, der in wenig abgewandelter Form den Mittelpunkt des Staates bildet: »Ich sah mich gezwungen, zum Lobe der rechten Philosophie zu sagen, daß aus ihr das gerechte staatliche und alles private Leben zu ersehen ist: Vom Übel werden die menschlichen Geschlechter gewiß nicht loskommen, bis das Geschlecht der rechten und wahren Philosophen zur staatlichen Herrschaft gelangt, oder das der staatlichen Gewalthaber durch göttliche Fügung wirklich philosophisch lebt. Mit dieser Überzeugung ging ich nach Italien und Sizilien.«

Gerade das ist nun aber die Grundfrage des »Gorgias«: Wer soll im Staate herrschen, der Tagespolitiker oder der sophistische Rhetor oder der Philosoph? Der Tagespolitiker Kallikles wird als Vertreter der sogenannten Herrenmoral entlarvt. Er ist nicht der Aristokrat, der er sein möchte, sondern geldgierig und genußsüchtig. Gorgias wird als landfremder Sophist bloßgestellt. Aber beide erscheinen als Vertreter der in Athen herrschenden Mächte, gegen die der alleinstehende Philosoph Platon nichts mehr auszurichten vermag. Auch hier erbringen die Briefe den Beweis für die Richtigkeit der Deutung, insbesondere eine Stelle des V. Briefes (p. 322), in der Platon sagt, daß er sein Volk schon zu alt fand und von Früheren daran gewöhnt, seinem Rate entgegen zu handeln, »da er von allen ihm am liebsten wie einem Vater

geraten hätte, wenn er nicht glauben mußte, er werde sich umsonst in Gefahr begeben und doch nichts ausrichten.«

Hier ist der Verzicht Platos auf politische Wirksamkeit in Athen begründet und zugleich angedeutet, warum er seine Vaterstadt verließ, nachdem er im Gorgias das Volk in seiner Gesamtheit verdammt und in seinem Zorn sogar Anklage erhoben hatte gegen Perikles und Themistokles als Begründer der gegenwärtigen attischen Politik, aber auch gegen Miltiades und Kimon, die trotz ihrer Macht in die Verbannung gehen mußten, weil es ihnen nicht gelang »das Volk besser zu machen« (S. 135).

Der Sinn dieser italienischen Reise erschöpft sich jedoch keineswegs in der Flucht aus Athen, vielmehr ging Platon den beiden von ihm gesehenen Möglichkeiten nach: entweder der Herrschaft fähige Philosophen oder einen für die Philosophie zu gewinnenden Herrscher zu finden. Die erste Möglichkeit suchte Platon nach Hildebrandts Deutung bei den Pythagoreern Unteritaliens, die zweite in Syrakus am Hofe Dionys' des Ersten. In beiden Fällen gelangte er bekanntlich nicht zum Ziel, sondern kehrte, dem Tode mit knapper Not entronnen, im Jahre 388/87 nach Athen zurück. Aber die Erlebnisse der Reise wurden entscheidend für die Gründung der Akademie und »Die Staatsgründung im Geiste«.

Aus dem so überschriebenen zweiten Buche ist vor allem die neue Deutung des »Menexenos« hervorzuheben. Diese Grabrede auf die im korinthischen Kriege gefallenen Athener hat Platon unmittelbar nach dem Antalkidasfrieden (387) geschrieben. Sie galt früheren Platonerklärern als Fälschung oder Karrikatur. Dem tritt Hildebrandt entgegen: »Wer nach der Welterschütterung durch unseren Krieg diese Rede liest, wird diese Verständnislosigkeit des 19. Jahrhunderts kaum noch begreifen ... der wahre Zweck ... ist die Versöhnung mit Athen. Einmal wenigstens drängte es ihn, der Vaterstadt zu gestehen, was ihn trotz allem gefühlsmäßig an sie fesselte ... Der Grundakkord dieser Rede ist »Freiheit«. Die Freiheit, die Platon meint, ist die Freiheit der Nation, die sie verwirklichen kann nur in der Einheit der Hellenen gegen die Barbaren. Athen hat noch im Antalkidasfrieden die Idee der Nation vertreten, die Sparta an den Großkönig verriet. Oft hat es im Rausch der Demokratie die »Freiheit« zu klein, zu parteiisch ausgelegt ... heute aber darf er mit ganzem Herzen zu Athen stehen, und er scheut sich nicht, die reine Idee des Hellenentums, das echte Blut, die »Rasse« in Attika zu finden« (S. 145). »Wer kann heute für dies tragische Pathos der Rede empfänglicher sein als die Deutschen, da der Undank und Haß Griechenlands gegen Athen am Ende des peloponnesischen Krieges ... ein Vorbild des europäischen Hasses gegen Deutschland ist!« (S. 147).

Über diese Feier der nationalen Idee des Hellenentums hinaus findet Hildebrandt im »Menexenos« einen greifbaren Vorschlag Platons, ihm selbst unter Erhaltung der demokratischen Verfassung die Führung des athenischen Staatswesens zu übertragen (S. 150). Erst nach diesem nochmaligen vergeblichen Versuch zu politischer Tätigkeit in Athen erfolgte die Gründung der Akademie. Aber auch sie ist nach Hildebrandt nicht als Pflege-

stätte reiner Theorie zu verstehen, sondern ihr Sinn sei »die Erziehung der Philosophen-Könige« (S. 153).

Es ist in diesem Rahmen unmöglich, den Zusammenhang zwischen Platons Schrifttum und seinen politischen Absichten und Handlungen weiter zu verfolgen. Hingewiesen sei für das zweite Buch nur noch auf die Einreihung des Staates zwischen »Gastmahl. Der zeugende Geist« und »Phaidros. Platons Seele und Schicksal«. Aus dem dritten Buch ist besonders hervorzuheben der Beweis für die politische Bedeutung der Akademie, der aus den Briefen erbracht wird, die Betrachtung der aus dem Verfassungsentwurf für Sizilien hervorgegangenen Gesetze unter dem Gesichtspunkt der Religionsgründung und Theokratie und schließlich auf die Kennzeichnung des »Timaios« als Platons Testament.

*

Für den zweiten Punkt, die Unterscheidung zwischen Sokrates und Platon sind mit der Gorgias- und Menexenos-Deutung schon zwei Beispiele gegeben. Denn wenn Platon im »Menexenos« den Sokrates zwölf oder dreizehn Jahre nach dessen Tode den besprochenen politischen Vorschlag machen ließ, so war damit deutlich gesagt, daß eben nicht Sokrates, sondern Platon selbst sich anbot, die Herrschaft zu übernehmen. Eine dritte Stelle aus dem »Phaidon« sei noch hinzugefügt. Dies Gespräch gliedert sich durch das Schweigen des Sokrates (p. 84 c) in zwei fast gleich lange Teile. Die Darstellung der Ideenlehre im ersten Abschnitt entspricht, wie Hildebrandt nachweist, noch dem sokratischen Denken, während Platon im zweiten seine eigene Ideenlehre begründet. In bezug auf dieses Schweigen sagt Hildebrandt: »Jedesmal, wenn Platon auf Sokrates eine neue Erkenntnis überträgt, versteht er mit schöner Gebärde anzudeuten, daß der in ihm wachsende Sokrates ein Neues erlebt« (S. 186).

Damit sind wir beim dritten Punkte: der Auslegung der Ideenlehre angelangt. Nach dem Schweigen spricht Sokrates das entscheidende Wort: »Ich aber glaube ein Dienstgenosse der Schwäne zu sein und heilig demselben Gotte Apollon eine nicht geringere Sehergabe vom Herrscher empfangen zu haben« (p. 85 b). Dieses Wort widerlegt grundsätzlich die Auffassung der Ideen als begrifflicher Abstraktionen und weist auf die apollinische Kunst gestaltender Schau. Aber schon im »Menon« sieht Hildebrandt in Sokrates-Platon den Seher, der die neue Lebensnorm in sich trägt (S. 155). Und was insbesondere die Auffassung der Neukantianer angeht, so findet er schon im »Charmides« die Ablehnung einer gegenstandslosen Erkenntnis der Erkenntnis als höchsten Wissensgesetzes, den Kampf gegen die Erkenntniskritik und eine Hindeutung auf die schöpferische Idee des Guten (S. 101 f.). Die entscheidende Stelle steht allerdings erst im Staat: ». . . hier bekennt Platon, was die Verehrer voraussetzungsloser Wissenschaft vergessen, daß Erkenntnis und Wahrheit noch nicht das Gute selbst sind. Höher als Wahrheit steht die schöpferische Kraft . . . die Idee des Guten ragt über das ‚Sein', diesen Inbegriff der Vorsokratiker an Erhabenheit und Kraft hinaus, denn von ihr empfängt die Welt Sein und Wesen« (S. 253).

Es gibt also einen schöpferischen Urgrund für alles was in der Welt ge-

schieht, die Idee des Guten, die in Mensch und Natur wirkt. So sucht Hildebrandt die Kluft zwischen Geist und Natur zu überwinden, wie Platon den Dualismus zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt überwunden hat (S. 315).

Das Sein der Vorsokratiker läßt zwei entgegengesetzte Deutungen zu, eine rein idealistische und eine rein materialistische im Sinne Demokrits (S. 317/18). Platon lehnt beide Deutungen ab, indem er weder von einem rein geistigen noch rein stofflichen Sein ausgeht, sondern, wie der »Phaidros« lehrt, vom schöpferischen Ursprung des Seins, von der Idee des Guten. So tritt diese als Beweger aller Dinge, als neue Ursubstanz an die Stelle der von den Vorsokratikern gesuchten Urformen des Seins. Subjektiv erscheint die sich selbst bewegende Seele als das Gute im Menschen. Im Seelengleichnis des »Phaidros« ist dies der Wagenlenker Geist, der die Pferde Eifer und Begierde zügelt.

Auf eine Schwierigkeit, die in folgenden Worten des »Phaidros« liegt, weist Hildebrandt (S. 281) hin:

»Alle Seele ist unsterblich, denn das ewig Bewegte ist unsterblich. Aber was ein anderes bewegt und von anderem bewegt wird, hat wie ein Ende der Bewegung, so auch ein Ende des Lebens. Nur das Sichselbstbewegende hört sich selber nicht verlassend, niemals auf bewegt zu sein, sondern auch für alles andere, das bewegt wird, ist es Quell und Ursprung der Bewegung« (p. 245 e).

Danach könnte nämlich die Idee des Guten nicht ewig sein, weil sie anderes bewegt, und auch die den Leib bewegende Seele wäre nicht unsterblich. Hildebrandt sucht die zweite Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er sagt: »Die Seele bewegt nicht den Körper, sondern sie bewegt als Leib sich selbst« (S. 281). Aber nach Platon ist nur die sich im Denken selbst bewegende Seele unsterblich, während ihm Eifer und Begierde als sterbliche Seelenteile gelten. Diese aber sind es, die als Leidenschaften und Triebe den Leib bewegen, während der Geist als zügelnder, auf dem Wagen stehend nur das Ziel der Bewegung bestimmt. Wenn entsprechend in der Idee des Guten die schöpferische, zielbestimmende Norm gesehen wird, löst sich auch die andere Schwierigkeit. In diesem Sinne spricht auch Platon nur von »Quell und Ursprung der Bewegung«.

Der Geist kann nicht unvermittelt leiblos wirken. Das spricht der Schöpfungsmythos des Timaios mit aller Deutlichkeit aus, aber auch in der behandelten Phaidrosstelle findet sich ein in diesem Sinne zu deutender Satz: ». . . wir bilden uns Gott als ein unsterbliches Lebewesen, das Seele hat und Leib hat, aber diese für immer zusammengewachsen« (p. 246 c/d). Ebensowenig kann der unsinnliche Mensch unmittelbar erkennen. Darum bedarf der menschliche Geist der beiden Seelenpferde, die den Seelenwagen zum überhimmlischen Ort der Ideenschau emportragen, wenn auch die genußsüchtige Begierde das Aufsteigen erschwert. Darum bedarf der Weisheitsliebende, wie das »Gastmahl« zeigt, des Eros, der Liebe zu schönen Leibern, die den Menschen über niedere Genußsucht erhebt bis zur höchsten Leidenschaft der Philosophie.

Platon hat also, wie Hildebrandt überzeugend nachweist, die Sinnlichkeit keineswegs verachtet, sondern nur den Materialismus bekämpft. Unter die-

sem Gesichtspunkt legt er den scheinbar weltflüchtigen und leibfeindlichen »Phaidon« neu aus als Kampf gegen den Materialismus der Simmias und Kebes, die, modern gesprochen, in der Seele nur eine »Funktion des Leibes« (S. 187) sehen, während ihm die beiden den Staat umrahmenden Gespräche »Gastmahl« und »Phaidros« als Zeugen für Platons Bejahung der Sinnlichkeit gelten. Worum es geht, verdeutlicht vielleicht am besten Hildebrandts Gegenüberstellung von Kant und Platon:

»Kant . . ., der mit Vorliebe nach harten Gegensätzen schied, sah Begriffe auf der einen, Sinnlichkeit auf der andern Seite und beachtete wenig die Scheidung von Anschauung und Wahrnehmung. Seitdem hat die Wissenschaft . . . nach dem Begriff getrachtet und die Anschauung wie etwas Willkürliches und Subjektives aus der Wissenschaft (selbst in der Geometrie!) ausgerottet. Für Platon dagegen gehört die Anschauung zur Idee, die sinnlich und geistig zugleich ist. Nicht das Sinnliche . . . sondern die Wahrnehmung, das beliebig Wechselnde, Vergängliche widerspricht wahrer Erkenntnis. In der Tat: Wer nichts im Bewußtsein trägt als wechselnde Wahrnehmungen . . . ohne jede Formung, der lebt wie im Fiebertraum. Die Teilnahme an der ewigen Form ist das, was den Sinnenwirrwarr erst zur Erkenntnis macht . . . Die Schau, nicht Schließen und Beweisen ist Erkenntnis« (S. 376).

Damit ist der sinnlich anschauende Geist wieder in seine Rechte eingesetzt, überwunden die falsche Vorstellung eines von der Wirklichkeit und Erkennbarkeit der Dinge abstrahierenden platonischen »Idealismus«. Wie Hildebrandt am philosophischen Exkurs des VII. Briefes zeigt, hat Platon die Ideelehre nicht nach der begrifflichen Seite hin ausgebildet, sondern gerade in seinen Spätschriften den Erkenntniswert der Anschauung betont, denn im VII. Brief (p. 342/43), den er als Fünfundsiebzigjähriger schrieb, unterscheidet er folgende fünf Stufen des Erkennens und Seins:

1. Name des Gegenstandes (z. B. Kreis) 2. Begriffsbestimmung (die von der Mitte überall gleich weit entfernte krumme Linie) 3. Die Erscheinung des Gegenstandes (den gezeichneten Kreis) 4. Erkenntnis, Geist und wahre Vorstellung vom Gegenstand (die geistige Anschauung des Kreises) 5. Die Idee (das Wesen des Kreises).

Der herkömmlichen Auffassung der Ideenlehre widerspricht in dieser Stufenfolge zweierlei. Erstens, daß die Erscheinung im höheren Grade für erkennbar und wirklich gilt als die reine Begriffsbestimmung; zweitens daß Erkenntnis Geist und wahre Vorstellung zusammengestellt werden. Aus diesen Tatsachen ergibt sich, daß Platon den Sinneseindruck als solchen überhaupt nicht berücksichtigt, sondern nur die sinnlich-geistige Wahrnehmung, denn nur für diese (3) kann die Begriffsbestimmung (2) eine Vorstufe sein. Das bedeutet aber ein Doppeltes: die Ablehnung des Sensualismus und zugleich die Betonung der Anschauung als sinnlich-geistigen Vermögens. Ferner erhellt aus dieser Stelle, daß der abstrakte Begriff wesensverschieden ist von ideenmäßiger Erkenntnis — und das gilt, wie das von Platon gewählte Beispiel des Kreises zeigt, auch für die Geometrie! —, zu der nur der Geist, der der Idee des Guten verwandt und damit schöpferisch ist, durch wahre Vorstel-

lung, also durch geistige Anschauung und Gestaltungskraft gelangt (S. 338).

*

Nur wer wie Hildebrandt die Idee als im Menschen wirkende schöpferische Gestaltungskraft erfaßt, kann das platonische Werk als Einheit von Philosophie und Politik begreifen. Jedem anderen muß die Kluft zwischen Täter und Seher unüberbrückbar erscheinen. Wer aber unter Annahme der Hildebrandtischen Ideendeutung den politischen Anspruch Platons leugnet und in ihm nur den privaten Seelenarzt und Tugendlehrer sehen will, beweist damit, daß er noch immer im Logizismus befangen bleibt. Denn der von der Idee der Gerechtigkeit ergriffene Platon mußte von dieser staatsgestaltenden Kraft, wie er selbst bezeugt hat, auch zum Versuch einer Staatsgründung getrieben werden; oder er hätte ein seiner eigenen Lehre widersprechendes unheroisches Leben geführt, eine v i t a u m b r a t i c a!

Gießen. Wilhelm Andreae.

DIE LEBENSWURZELN DES DRAMAS.

EIN UNIVERSITÄTSVORTRAG.

VON

WILHELM VON SCHOLZ (KONSTANZ-SEEHEIM).

Ich habe angekündigt, zu Ihnen über das Drama zu sprechen, in der besonderen Fassung der Aufgabe: daß ich versuchen will, Ihnen d ie verborgenen Wurzeln des Dramas, das Entstehen des dramatischen Kunstwerks aus dem Leben im Geiste des Dichters darzulegen; zu zeigen, wie das Drama irgendwo im Geschehen — in einem kleinen Vorgang, einem Traum, einem Gedanken, einer Zeitungs-, einer Chroniknachricht, einem gehörten Wort — entsteht, seinen Keim in den fruchtbaren Grund senkt, wächst, wird.

Und ich stocke schon, wie Faust, beim ersten Atemzug. Aber ich stocke nicht, weil ich etwa zweifelte, was in den Anfang zu setzen sei, ob Wort, Sinn, Tat.

Mich lähmt eine Hemmung, weil ich zu Ihnen von etwas sprechen soll, von dessen Dasein Sie vielleicht nicht mehr sicher überzeugt sind, dem großen Drama, selbst der Tragödie. Ich komme mir vor wie jemand, der eine Geistergeschichte erzählt, der zwischen allem, was er über sein Thema vorbringt, immer wieder versichern muß, daß es wirklich Geister gebe.

Ich sage voraus, daß ich nie modern, oder zu deutsch: modisch gewesen bin, sondern von jeher im Gewordenen wurzele. Zwar ist die Zeit, da ich selbst auf den Bänken saß, von denen Sie mir heute zuhören, nur sehr kurz, nur etwa vier Jahrzehnte vorüber. Ich sehe und fühle mich hier vor Ihnen nicht anders, als wenn ich damals im Seminar ein Referat zu geben hatte und zu meinen Mitstudierenden sprach. Mir sind vielleicht die Dinge ein wenig rätselhafter, dunkler, unverständlicher geworden, als sie mir damals waren und als sie Ihnen heute sind. Doch ich komme mir deshalb nicht erfahrener, nicht belesener, nicht klüger vor. Ich sehe den Abstand der paar Jahrzehnte zwischen Ihnen und mir nicht. Aber ich weiß aus meinem damaligen Gefühl, mit dem ich als Student den älteren Männern, den Profes-

soren, den zu ihrer Leistung gekommenen Künstlern gegenüberstand, daß Sie leider diese Jahrzehnte wohl empfinden und sehen, und daß ich über einen Abgrund von Zeit hinweg zu Ihnen reden und mich Ihnen verständlich machen muß.

Als ich mit meinen Altersgenossen auf Ihren Bänken saß, da gab es nicht viel, was uns so ewig, so dauernd und unvergänglich erschien wie das Drama und die Tragödie. Es war uns unter den geistig-künstlerischen Dingen wahrscheinlich das Höchste, der Gipfel, etwas, das man nur mit Ehrfurcht betrachtete. Aristoteles, Lessing, Goethe, Schiller, Hebbel als Theoretiker des Dramas beschäftigten uns. Was diese Geister so wichtig nahmen, daß sie ihm ihre Lebensarbeit widmeten, das konnte nichts Vergängliches, nichts Nebensächliches sein. Eine Kunst, die so große, unverrückbare, von innen heraus gewachsene Gesetze hat wie das Drama — Gesetze, die eben jene Dichter zugleich und Denker entdeckt und gefunden — konnte ja nichts nur Vorübergehendes, jeder wechselnden Mode Unterworfenes sein.

Wenn ich dann später, wo es so aussehen mochte, als seien Drama, Tragödie und große Komödie tot, vergangen, verwest und hätten endgültig den Platz geräumt für Theaterstückfabrikate am fließenden Band, die schnelle Verfasser jedem verständnisvollen Direktor allerorten bereithielten — wenn ich dann an meine Studentenzeit zurückdachte, so wollte es mir immer wieder gegen alle meine, von der Weltverwandlung diktierten Zweifel scheinen, als könne unser einstiges Gefühl vom Drama nicht ganz falsch gewesen sein und als müsse das Drama, das Menschheitskunstwerk, wieder einmal leben und würde wieder einmal im Mittelpunkte, im Herzen unserer geistigen Jugend stehen.

Unter dieser Annahme und in dieser heute mehr denn je berechtigten Hoffnung möchte ich zu Ihnen sprechen und bitte Sie, mir diese Hoffnung zuzugestehen — schon aus dem Grunde, dem Sie sicher beistimmen werden: weil es nicht fesselnd, nicht aufschlußreich sein kann, zu dem Üblichen, das nach dem großen Drama in unserem Theaterschrifttum und auf unseren Bühnen kam, geheimnisvolle Lebenswurzeln aufzusuchen. Die bös- oder wohlmeinenden Verfasser, die jahrzehntelang und besonders nach dem Kriege die Bühne besaßen, die nur noch mit einem feuilletonistischen Verstand schrieben — interessant oft, dem Augenblicke dienend — ließen nicht aus geheimnisvollen Lebenswurzeln ihr Werk emporwachsen, fügten es mit klarem, nüchternem, rechnendem Theatersinn. Sie stellten vor allem zwei Fragen, wenn sie schrieben: welche Gegenwartsprobleme brennend genug sind, daß sich für sie Aktualitätsinteresse des Publikums voraussetzen läßt, und wie solche Fragen dem Fassungsvermögen und Geschmack der breitesten Menge entsprechend behandelt werden müssen, um

äußeren Erfolg zu haben. Sie sannen außerdem höchstens noch darüber nach, wie in ihrem Werke jeder Gedanke an die Möglichkeit von überzeitlich Ewigem, von Gott, vom Tod in seiner metaphysischen Bedeutung und Erhabenheit vermieden werde, wie sie die Täuschung aufrecht erhielten, als ob es derlei nie gab, so daß immer der Eindruck blieb: unser Leben ist nur dies armselige Stückchen Diesseits ohne Aufblick, ohne Erhebung und Erlösung, nur dies arme Jetzt, das keine Vergangenheit, kein Gewesenes kennen darf, für das der Damalige nichts gab, und Zukunft nur als Land der Reformen, der Verbesserungen, des Fortschrittes in Erfindungen, Technik und materieller Lebensgestaltung. —

Das sehr glaubenslose Theaterstück wünschte peinlich strenge zu vermeiden, in irgendeiner verdächtigen Beziehung zu ewigen Dingen, zu dem, was nicht momentan, nicht aktuell, nicht bloß modern, nicht durch ein Fremdwort auszudrücken ist, was das Jenseits der Seele aufwühlt, auch nur gesehen zu werden.

Demgegenüber beschäftigte sich das Drama — und wird sich wieder beschäftigen — gerade nur mit dem, welchem die Modernen, die betont und anerkannt Modernen, auswichen: dem, was sich dem Geist, der Seele, dem Herzen der Menschen ohne Gründe, von innen überzeugend, als ewig, als wesenhaft, als durch die Zeiten und über ihnen gültig bleibend bekundet; mit dem, was der Verstand nicht erklügeln oder erdümmeln kann, sondern was nur das innere Gesicht, die Hineinschauung findet und erblickt, wobei sie selbst überrascht ist, zugleich staunend und überzeugt ist. Es sind die Dinge, die sich dem veralteten Typus Dichter geben, sich seinem neueren Stiefbruder, dem Schriftsteller, versagen.

Hiervon lassen Sie uns die Lebenswurzeln aufsuchen! Es lohnt gewiß. Es lohnt selbst dann, wenn Sie der Überzeugung sein sollten, daß wir es beim Drama nur mit einer überwundenen, schon geschichtlich gewordenen und nur noch geschichtlichen Erscheinung zu tun haben. Wenn das Drama vielleicht auch im Tage immer mehr vor den technischen Künsten zurückweichen muß und versteint — das Geheimnis des Daseins verbirgt auch noch seine versteinerte Form; seine Wurzeln im allgemeinen Leben und im Geiste des Dichters auffinden heißt: dem nie ganz entschleierbaren Sinn des Lebens ein wenig näherkommen.

Warum heißt es das? fragen mich gewiß manche von Ihnen schroff und geradezu. Die Beantwortung dieser Frage führt mitten in die Erfüllung meiner heutigen Aufgabe.

Glauben Sie nicht, was man Ihnen immer in Verfallszeiten der Bühne und der dramatischen Dichtung erzählt, das Drama sei wesentlich die Nachbildung von konflikt- und kämpfereichen Vorgängen des äußeren Le-

bens und von Charakteren, die ihrer Art nach dazu geeignet sind, leicht in Konflikte und Gegensätze zu geraten. Es ist dies eine jener Erklärungen und Begriffsbestimmungen, die nicht völlig falsch sind, die äußerlich bestehen bleiben, auch wenn man das ihnen noch Mangelnde dazugefunden hat, nämlich das Herz und den Lebensnerv der Sache.

Dies Herz ist beim Drama überhaupt nicht Nachbildung! sondern wieder Herz — das Herz des Dichters, sein Pulsschlag, sein Atem, sein Schritt, das Gegeneinanderwogen seiner Vorstellungen, das Sichaufrollen seiner Gedanken, die gigantische Widerspiegelung seines einfachen Lebensvorganges; nicht nur als Geist, sondern selbst auch als Leib!

Gewiß: den Stückschreiber bewegen ebenso wie den Dichter auch Geschehnisse, Kämpfe, Konflikte des ihn umgebenden oder auch seines eigenen Außenlebens, kommen ihm als Stoff nahe und erwecken den Wunsch in ihm, sie darzustellen, sie für sich gegenständlich zu machen, indem er sie in Dialogen und Szenen schildert. Wäre damit schon ein Drama gewonnen, so müßte es fast so viele Dramen geben, wie es Theaterstücke gibt! Die Schleifung und Schärfung des Geistes, die rasche energische Hand wie die schnelle kluge Beurteilung der Dinge und Lebenslagen, dazu jegliche Schreibgewandtheit mit Feder und Maschine — das, was im äußerlich-Sachlichen nicht leicht versagt, ist heute ein so allgemeiner, fast ein Generationsbesitz, daß ich mir kaum einen Gegenwartsmenschen vorstellen kann, der nicht sollte Vorgänge seiner Arbeitswerkstätte, seines Sportklubs, seiner politischen Genossenschaft in Auftritten abzuschildern imstande sein, so daß es sich allenfalls lesen oder spielen läßt.

Es kann also damit das Wesen dieser Kunst, der dramatischen Kunst, schon deshalb nicht ausgeschöpft sein, wenn es alle oder viele zu leisten vermögen, weil das Wesen einer Kunst nie von der allgemeinen Ebene, sondern immer nur von den erreichten einzelnen Gipfeln dargetan und bestimmt wird. In der steigenden oder sinkenden Kette der unvergänglichen Höhepunkte vollzieht sich die Entwickelung einer Kunst, nicht in der breiten Niederung. Eine kurze Stunde bietet mir leider keinen Raum, Ihnen die Beweise für die Richtigkeit dieses Satzes hier vorzulegen; aber ich glaube, Sie werden mit dem untrüglichen Gefühl, das jeder für die Wahrheit in seiner Brust trägt und das bei lebendiger Beschäftigung des Geistes unfehlbar erwacht, auch ohne Beweise beistimmen.

Wenn das Drama also nicht allein an das Vorhandensein eines äußeren Geschehensstoffes und an die allgemeine sachlich-kluge Beobachtungs- und Auffassungsgabe gebunden ist, sondern noch ein Anderes verlangt, ein Mehr, ein Seltenes als die wichtige unentbehrliche Lebenswurzel — was ist dies Andere?

Was ist das, das den dramatischen Dichter macht? was ist diese Lebenswurzel des Dramas, die in der Brust eines Menschen wächst und treibt? in der eines anderen nicht? Nicht Klugheit, nicht Kenntnis der Seelenvorgänge, der Charaktere, des Zeitgeschehens; sondern nur die eine —

— ich möchte nicht einmal sagen »Begabung«, sondern anspruchsloser, einfacher »Wesensart« eines Menschen: daß all das dunkle Leben in seinem Blut und seinen Nerven, in den Zellen seiner Gewebe, dem Austausch der Stoffe, die seinen Leib bilden, in den über den stofflichen Entwickelungen leise beginnenden, noch ganz unerkennbaren Bewußtseinsvorgängen bis hinauf zu den wirren, unerhört selbständigen Gefühlen und Gesichten seiner Träume Werk wird, in sein Werk eindringt, seine Vorstellungen und Gedanken bestimmt, sich in seinem Drama so automatisch niederschreibt, wie der Barograph das Steigen und Sinken des Barometers in allen Schwankungen aufzeichnet!

Denn dieses Leben des Leibes und des unteren Geistes ist in jedem Augenblick urtümliches, ewiges, seit unvordenklichen Zeiten sich vollziehendes Drama. Hier, in dem dunklen Untergrund des Menschen, ist nichts nur Entwickelung sondern alles in seiner Entwickelung immerfort auch Gegensatz, zwischen dessen Polen der Funke herüber-, hinüberspringt; Schmerz, der sich zu Lust gipfelt, Lust, die in Schmerz endet; Lebensschlag des Herzens, der, wenn man ihm horcht, mit Todschreck aus der Tiefe heraufhallt; Atem, der mit jedem Zuge die Erstickungsgefahr lehrt und kündet; Auge, das sich der Lichtüberfülle verschließen muß und das nur noch fühlt wie ein Tastorgan in der raumsättigenden Schwärze der Nacht, Ohr, das in sich Laute hört, die nicht sind und doch alles überdecken, wonach das Ohr in die Stille hineinlauscht.

Ich vermag die Beispiele für das, was ich meine, nur erst aus einer bis ganz nahe ans Bewußtsein gerückten physischen Sphäre zu greifen — wie Fischgetier der oberen Schichten, das sich mit dem Handnetz fangen und ans Licht ziehen läßt. Aber ich bin, wenn mich die dunkelsten Regungen des Daseins nur als das seltsame Gefühl meiner Existenz durchfluten und durchpulsen, sicher, daß auch dort, im geheimnisvollsten Schaffen des Körper- und Seelengrundes nur Drama ist, sich nichts folgerichtig und einfach in einer Linie fortpflanzt, sondern ein ununterbrochenes Sichfüllen mit Kraft und Sichausschütten bis zur Leere, Sichspannen und Sichschnellen, Sichhassen und im gegenseitigen Verzehren Sichvereinigen der kleinsten Teile meines Seins statt hat, das durch alle Stufen meines Menschentums hindurchgeht und in jedem Augenblick noch mein mit sich und der Welt ringendes Ichgefühl, jede Vorstellung, jeden Gedanken meines Geistes zum Kampffeld, zum Drama macht.

In jedes Reifer- und Älterwerden des Menschen dringt es ein. Da ist nirgends ein gleichmäßig wachsendes Aufsteigen über die Jahresstufen zum Gipfel, sondern ein Herangeführtwerden immer wieder an einen Abgrund, ein Stürzen und ein zu sich kommendes Erwachen aus dem Fall auf größerer, klarerer, freierer Höhe.

Die Lebenswurzel des Dramas, die ich Ihnen hier zu schildern versuche, ist also: das Hinabreichen des dramatischen Kunstwerkes bis in die dunkelsten unbewußtesten Grundvorgänge des Geschehens, bis in das Kreisen des Blutes und den Schlaf des Leibes. Sein Hinabreichen — und sein Hinauswachsen aus diesen Tiefen, die, wie ich überzeugt bin und wie ich Ihnen darzulegen versuchte, Drama sind. Wie Rhythmus und Klang, Schritt und Zauber, das Unbeschreibliche des lyrischen Gedichtes nur aus dem gefühlten inneren Rhythmus und dem Klingen des Blutes entstehen, den Reigen und Tanz des Innen unmittelbar wiedertönend, so wird das Drama aus einem mehr sachlichen gegenständlichen Heraufdrängen dieser Spannungen und Lösungen, Entwickelungen und Gegensätze der dunklen Tiefe.

Die Frage taucht vielleicht auf: wenn also unser ganzes schon physisches und dann auch psychisches Wesen, das aus nichts als Spannungen und Entladungen, Satz und Gegensatz, Entwickelung und Rückschlag, Erwartung und Überraschung besteht, das selbst ununterbrochen das Drama unseres Daseins webt und verflicht — wie kommt es, daß gerade das echte Drama so selten ist wie das große Los?

Einfach deshalb, weil das Wesen des großen Künstlers, des großen Dichters überhaupt nie in dem bestanden hat, was er machte; sondern in dem, was er werden ließ, was er nicht hinderte, nicht beeinflußte, sondern nur schützte und betreute!

Um etwas von selbst aus der Dunkelheit ans Licht Drängendes nicht zu hindern, nicht zu beeinflussen, nicht in falsche Richtung zu lenken — muß zunächst einmal überhaupt etwas aus Dunkel ans Licht drängen. Das ist offenbar sehr selten! Und wo nichts aus der Tiefe drängt, das den Rhythmus und Pulsschlag des Dramatischen aus den Vorgängen des Blutes und der Nerven in sich trägt, ist es sicher schwer, wahrscheinlicher aber noch: unmöglich, diese zündende, brennende, spannende und zuckende Weise des Geschehens, Fühlens, Vorstellens, Denkens und vor allem des Wortes zu erzeugen, die allein Drama ist.

Der Theaterstückschreiber schafft wie ein schlechter Architekt von außen nach innen, von einer Fassade oder Fassadennachahmung zum Zimmer, das sich, statt aus seinen Bedürfnissen und Zwecken zu werden, nach Fassadenformen richten muß. Er nimmt den Stoff, das rohe Wirklichkeitsgeschehen, das ihn angeregt hat, und bildet es nach. Er greift immer wieder

nur nach dem Äußerlichen, das er sieht. Er ahnt nicht, daß alles Äußerliche tot und unfruchtbar ist, wenn es nicht erst in ein Inneres verwandelt wurde, wenn es nicht erst in der Wesenheit eines Menschen Blut getrunken hat wie die Schatten des Hades an der Opferschale des Odysseus, um selbst Dasein und Körper zu gewinnen; wenn es nicht seine Bindungen, sein Gesetz, die Kraft und den Antrieb seines Daseins aus einem Menschen empfangen hat, in dem ununterbrochen Kampf, Rhythmus seiner dunklen Tiefe an den Tag drängt, alle seine Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, was er hört, was er sieht, was er sich über das Leben zurechtträumt, zurechtdenkt, ergreift, um sich daran, wie Sturm am Meerwasser, darzustellen und auszuleben.

Das ist die wesentlichste und wichtigste Lebenswurzel des Dramas, deren feine und feinste Verästelungen in der unsichtigen Tiefe wir natürlich nicht bis in den letzten Grund, aus dem sie für den edlen Stamm und seine Krone über dem Boden die Nahrung saugt, verfolgen können; aber die doch ein gutes Stück weit trotz des Erdbodendunkels zu erkennen uns vor allem der Glücksfall Hebbel in den Stand setzt.

Dadurch, daß wir in seinen Tagebüchern den geistigen und fast auch den unterbewußten Lebensvorgang des Dichters wie von einem feinsten, an beweglichster Membran angebrachten Stift aufgezeichnet finden — oder, um ein anderes Bild zu brauchen: indem von dem unterirdischen Strom des pulsenden Blutes gewissermaßen heraufgespiegelte Gedankenbilder uns erkennen lehren, wo der physisch-dramatische Prozeß eines dichterischen Menschengeistes Wurzel des dramatischen Kunstwerkes zu werden, aus dem Unbewußten bewußte Schöpfung zu werden anfängt, wo er sich im Prisma der schaffensstarken Phantasie bricht und zur Breite einer dramatischen Einzelhandlung zerlegt.

Thesis, Antithesis, Synthesis — Gegebenes, Gegensatz, höhere Einheit (neben der die alte philosophische Aufstellung, die auch aus dramatischem Abgrund stammt, die ebenso häufige, ebenso wichtige und meist gewaltigere Aufhebung und Vernichtung — statt der Synthesis — vergaß) sind das Ablaufsgesetz in Hebbels Seele und sind jenes Stück Lebenswurzel des Dramas, das ich Ihnen zeigen kann. Am furchtbarsten gefaßt in Hebbels Jesusfragment: die junge Mutter Maria fürchtet, den kleinen kranken Jesus zu verlieren; da zeigt ihn ihr eine Vision am Kreuz, zeigt ihr den am Kreuz allerbittersten Tod sterbenden, zum Volleidenkönnen jedes Schmerzes erwachsenen göttlichen Sohn — und sie jubelt, indem ihr blitzschnell einleuchtet: »man schlägt keine Kinder ans Kreuz, noch lange Jahre hab' ich ihn!« Sie jubelt über seinen Tod am Kreuz. — Hier haben Sie diesen unabhängig von allem Wirklichkeitsvorbild aus sich nach dunklen Gegensatzbezügen schöpfenden Geist, der die Lebenswurzel des Dramas ist.

Nicht nur Hebbel, wenn auch bei ihm wegen seiner aufschlußreichen Tagebücher am sichtbarsten, sondern jedem großen, jedem echten Dramatiker gebiert sich mit einer auftauchenden Vorstellung, einem Gedanken, einem Gefühl der Gegensatz, der Feind dazu und wartet, daß das Leben, der Funke, das schlagende Herz in ihn überspringe. Denn aus einer Reihe solcher überspringender Funken gestaltet sich das Drama!

Die Art Mensch, die wir Dramatiker nennen, in deren Geist sich mehr als alle Inhalte das Form-, das Schaffens- und Werdegesetz selber bezeugt, steht nun gegenüber den sachlichen Stoffen der Welt, den vom Gegenstand herkommenden Erregungen, dem Lebensganzen.

Wenn Sie das Wort »Lebenswurzel« vor allem in dem Sinne nehmen wollen, daß damit der Stoff, der der tatsächlichen Wirklichkeit entnommene Konflikt oder der geschichtliche, sagenhafte, selbst mythische Vorgang bezeichnet sei, so nähern wir uns dieser Seite der Aufgabe jetzt mit raschen Schritten.

Aber noch müssen wir ein wenig bei dem Medium des dramatischen Dichtergeistes verweilen, der zwischen dem Rohstoff und dem Werk vermittelt. Wir können auch die inhaltlich-stoffliche Wurzel des Dramas nur finden, wenn wir beobachten, wie der Stoff sich bildet, sich umbildet, ergänzt und reinigt, wenn er in den Geist des Dichters befruchtend und gleichzeitig dessen Seinsweise annehmend, eindringt.

Ich muß da vorweg um die Erlaubnis bitten, meine Erörterung mehrfach auf mich selbst und mein eigenes Schaffen beziehen zu dürfen. Wenn sich auch bei den Werken der Weltliteratur da und dort mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit der Zusammenhang von Leben und Dichtung aufdecken und behaupten läßt, so ist doch nur der Fall, den man selbst erlebt und erfahren hat, zweifelfrei und sicher. Da er zudem ja auch mittelbar die alleinige Quelle für die Beurteilung der Sache an einer fremden Dichtung ist, hieße es nur, den entlegeneren Weg gehen und den nächstliegenden verschmähen, wenn ich nicht gelegentlich auf mein eigenes dramatisches Schaffen hinweisen wollte. Und weiter: diese Vorträge, in denen auch Dichter vor Sie hintreten, um von ihrem eigensten Gebiet zu sprechen, werden naturnotwendig um so lebendiger sein, je weniger Masken wir vor das halten, was wir doch nur aus unserer eigenen Erfahrung des Dichtens geschöpft haben.

Wir müssen aber, ehe wir uns damit beschäftigen, wie ein beliebiger einzelner Lebensstoff zum Drama wird oder wie ein beliebiges Drama sich auf Anregungen, Vorkommnisse des Lebens zurückführen läßt, erst einmal von dem seelischen Gesamtzustand des Dramatikers sprechen, von seiner dauernden Empfangsfähigkeit und Aufnahmebereitschaft für das in vielen

elektrischen Wellen um ihn flutende Leben — mag es in Gehirn- und Nervenwellen oder in den Stoßwellen großer Geschehnisse auf seinen Geist eindringen.

Dieser Dauerzustand des Dramatikers, auch in seinen nichtschöpferischen Zeiten, ist — wie ich ihn aus Selbstbeobachtungen zu erkennen glaube und wie ihn auch die Aufzeichnungen der großen früheren Dramatiker mittelbar erkennen lassen — ein ständiges Spielen mit Geschehnissen, Lagen und Charakteren; ein Spielen, das auftaucht und versinkt, scheinbar spurlos, wie die Lichtkränze, -bänder und -flecken im geschlossenen Auge; und in das plötzlich einmal ein Zusammenrinnen, ein Gestaltwerden, ein Kristallisieren kommt: der sich rasch vergrößernde Keim eines Werkes!

Das Spielen mit erträumten Lagen und Menschen ist heute ein Umdenken und Verbinden des eigenen Erlebens mit anderer Vergangenheit, anderen Zusammenhängen; morgen ein Umbilden von Personen, die uns begegnen, zu starker Ausgeprägtheit, ein Vorstellen ihrer Möglichkeiten, wenn man sie sich aus den Zwängen ihrer Lage gelöst und durch andere Gegebenheiten bedingt denkt. Dies ist zugleich die beste, einfachste und unerläßliche Schule der Menschenkenntnis für den dramatischen Dichter. Wenn wir uns immer bei den zu uns in Beziehung Tretenden klarmachen, welche Seite ihres Wesens wohl ihre ursprüngliche Mitgabe von der Natur, welche nur durch ihren Beruf, ihre Umgebung, den Zwang, in den sie ihre wirtschaftliche Lage versetzt, und durch ähnliche Bedingungen geschaffen ist: wenn wir sie aus diesen beiden Polen verstehen, so gewinnen sie überraschend schnell eine nicht täuschende Durchsichtigkeit für uns.

Es ist dies aber meist beim Dramatiker nicht ein bewußtes Forschen, sondern ein unabsichtliches Spiel des Geistes und der Phantasie. Er ertappt sich etwa dabei, wie er sich gerade einen höflichen Kellner, der sehr ausgeprägte Züge hat, als einen hohen Beamten, als einen steinreichen Mann, als einen großen Industriekönig, der uns zu befehlen hat, vorstellt und sich nach den Zügen seines Gesichtes, dem Ton seiner Stimme nun fragt: »Wie würde er sich in solchem Falle verhalten?«

Dabei verwandeln sich die Gefühle des Dramatikers der Welt und dem Leben, dem Schicksal und den Menschen gegenüber — was er allerdings wohl mit allen Künstlern teilt — von den naiven Gefühlen fort in der Richtung auf die ästhetischen zu. Das Leben nimmt für den Dramatiker immer mehr den Charakter des Schauspiels an — aber wie das eines anderen Dichters, der uns dazu drängt, noch schärfer, deutlicher, ausgesprochener unser Wollen, unsere Auffassung ihm entgegenzusetzen.

Der Dramatiker fühlt und erkennt überall die nur selten durchgeführten Ansätze und Versuche des Lebens zu starken Menschen, großen Gescheh-

nissen, zu tragischen oder komischen vielstufigen Steigerungen, an deren Gipfel erst die vollen tragischen und komischen Erregungen ausgelöst werden, deren unsere Seele fähig ist, und sieht sie vollendet.

Wie in einer wärmeren und fruchtbareren Atmosphäre entwickelt sich alles im Geiste des Dramatikers. Die Folgen verkürzen sich, die Gegensätze rücken hart und unmittelbar aneinander, Raum und Zeit werden nur noch mit dem Puls der Erregung empfunden und gemessen. Das Wesen unseres Daseinsvorgangs, Entwickelung und Rückschlag, Spannung und Lösung, Erwartung und Überraschung dringt dabei in alle Gedankenspiele und Träume ein.

Dieser fortwährende, ich möchte sagen: latente Schaffenszustand ist fruchtbar, aber zunächst nicht zeugend. In dem raschen Zug einmal wieder vergessener, ein andermal mit ein paar flüchtigen Zeilen ins Tagebuch aufgezeichneter Vorstellungsreihen bildet sich der Gestaltungsstoff: szenische Anreize, Charakterantriebe, Menschenarten, Schicksalslagen, Entschlüsse, Konflikte, Gefühle, Bilder, die dann dem dichtenden Geist mit ihrer ganzen Fülle zu Gebote stehen, aus denen später die seltenere zeugende Erregung mit vollen Händen schon vorbereitetes, im dramatischen Sinne lebendiges Leben greift.

Über den Augenblick, in welchem der Einfall eines großen Werkes in solchem vorbereiteten Lebensstoff zündet, ist es nicht ganz leicht, etwas Sicheres auszusagen. Hier besonders muß ich von mir und meinen Selbstbeobachtungen sprechen.

Irgendein Vorkommnis, das ich sehe, höre, lese, zufällig vielleicht in einem Gespräch als vorgestellten Fall bilde, auch gelegentlich einmal träume — ein Augenblick eben aus diesem ständigen Vorstellungsspiel mit dem Leben — gibt die erste Anregung, den Keimpunkt, von dem aus sich die Handlungsgestalt bildet.

Welche Eigenschaften muß eine solche erste Anregung haben, um sich plötzlich nicht nur vor alle anderen Einfälle, sondern auch vor die ganze Alltagswirklichkeit zu drängen und den Dramatiker in sich als seine jetzt eigentliche einzige Wirklichkeit hineinzuziehen?

Natürlich spricht der Reiz der Zeitfarbe, die Größe und das Leben der möglichen Bilder, die Leidenschaft der Gestalten, die Ausdehnung und Fülle des Stoffes mit, aus denen sich der Körper eines Dramas bilden läßt.

Aber all das ist wertlos, wenn die Hauptsache fehlt, der Mitteltrieb, das unmittelbar Zündende. Man hat von Wollen, Handeln und Konflikt als dem Wesen des Dramas gesprochen. Sie gehören zum Wesen des Dramas, sind es aber noch nicht. Das ist vielmehr, ich kann es mit keinem besseren Wort sagen: ein Schicksal und ein Charakter. Ein Schicksal, welches das

Letzte aus einem Charakter herausreißt; ein Charakter, welcher notwendig Schicksal auf sich zieht. Ein Schicksal und ein Charakter, die aneinander erst ganz sichtbar werden, die voneinander nicht zu trennen sind.

Dies wird immer die Keimzelle eines Dramas sein müssen, allein sein können: daß dem Dichter ein Schicksal einfällt oder ihm sichtbar begegnet, das nur für eine bestimmte, ausgeprägte und nicht schwächliche Art von Persönlichkeit Schicksal ist. Der ehrliche soldatisch-treue General einfacher Seele fällt dem Dichter zugleich mit dem Schicksal ein, daß er durch Ehrgeiz und Umgarnung vom Weibe her aus seiner Einfalt heraus zum Mörder und Thronräuber gemacht wird. Und Macbeth entsteht.

Aus solcher ersten Anregung bricht einen Augenblick lang dasselbe große Gefühl, das später, wenn das Werk sich in die Raumwelt gedrängt hat, als letzter Klang in der erregten Seele des Zuschauers nachhallt. Dieses große Gefühl, das Sie später von einem Werk aus dem Theater mit ins Leben nehmen, das erleuchtete in der Seele des Dramatikers den Stoff und zwang ihn in die formende Hand. Auch hier haben Sie eine wichtige Lebenswurzel des Dramas.

Noch sei hinzugefügt, daß der so in die Seele geschleuderte Stoff einen inneren Wirklichkeitsgrad annimmt, welcher wesentlich stärker ist als die zahllosen gedachten Begebnisse, die täglich durch unser Vorstellen gehen, und andererseits reizvoller, lockender sich in ihn zu versenken, spielender, freier als alle »äußere Wirklichkeit«. Er wird vor der Vorstellung erlebt in einer Mischung von geschehener Wirklichkeit mit Raumweite und von deutlichem Gespieltwerden auf einer Bühne, von halbem Sein und ganzem Bedeuten.

Um Ihnen das Keimen eines Dramas noch sinnfälliger zu machen, greife ich der Abrede gemäß zwei meiner Stücke heraus. Dies ist die Anregung zu der Komödie »Vertauschte Seelen«. Die alte indische Fabel von dem Zauberspruch, mit dessen Hilfe man seine Seele in jeden beliebigen toten Leib senden kann, während der eigene Leib solange tot ist, ist der Stoff, allgemein genommen. In der Fadlallahsage bedient sich ein Derwisch des Zaubers, um in den Leib des Königs zu kommen, während dessen Seele arglos, vom Derwisch verführt, in einen Hirsch gefahren ist, nun, als sie zurückkehren will, ihren eigenen Körper besetzt findet und im Tiere bleiben muß. Dieser Stoff wurde für mich in dem Augenblick zur dramatischen Eingebung, als ich plötzlich, in Gedanken mit dem Stoff spielend, die Seelen des Königs und des Derwischs mit vertauschten Körpern einander gegenüberstehen und nun zwei ausgesprochene Charaktere in das seltsamste Märchenschicksal verflochten sah. Erst hier ist der Keimpunkt. Die erste Anregung ist, wie Sie sehen, schon ein Schaffensakt des Dichters, ein Hineindenken seines persönlichen Formwillens in einen dazu geeigneten Umkreis von Antrieben.

Als ich mehrmals von anderen Dichtern die seltsame Tatsache hörte,

daß sie nach Vollendung eines Dramas, eines Romans, plötzlich Gestalten und Schicksal ihres Werkes — oft sogar mit den richtigen Namen ihrer Dichtung — lebendig antrafen, die sie frei erfunden und erphantasiert zu haben glaubten; als mir das mit einzelnen Teilen meiner Dichtungen zu meinem größten Staunen ebenso ging, entstand eines Tages in mir die Vision eines Dichters und einer seiner Figuren, die zugleich im Leben und in seinem Werk, während er es schreibt, parallel dasselbe Schicksal erleidet.

Erst diese Verknüpfung im gleichzeitigen Werden des Schicksalsablaufs sowohl im Leben wie im Geiste des Dichters wurde zum Keimpunkt des Schauspiels, das deshalb bezeichnend den Namen erhielt: »Der Wettlauf mit dem Schatten.«

Vielleicht habe ich mich mit dem, was ich hier eben darzulegen versuchte, von den Wurzeln des Dramas schon entfernt und bin, wenn wir dasselbe Bild weiterbrauchen wollen, zu seinen ersten Ästen und Verzweigungen über dem Boden weitergegangen. Ich will wieder zum Thema zurückkehren und Ihnen noch eine andere Beziehung aufzeigen, in der das verworrene Leben unseres Grundes zum Drama steht.

Ich meine das ununterbrochen stattfindende innere Zwiegespräch in der Seele. Offenbar wirkt das Spiel der Gegensätze, das schon im kleinsten Teil unseres Lebensvorgangs statthat, darauf hin, daß unser Denken, unser Vorstellen, alles, was an Geschehen mit Menschen, sei es als Erinnerung, als Wunsch oder Widerwillen, als Liebe oder Haß durch uns hindurchgeht, fast ununterbrochen als ein Band innerer Zwiesprache in uns abläuft. Aus dem Wallen unseres Blutes und Atems, dem Sichspannen und Sichlösen in unseren erregten Nerven hören wir Stimmen in uns — sprechen wir mit Stimmen in uns.

Vollzieht sich nicht jeder Entschluß, der aus Zweifeln, Bejahungen, neuen Zweifeln, mit zusammenreißendem, zuckendem Ruck schließlich gefaßt wird, in unserer Brust deutlich in einem Gegeneinandersprechen der Gründe dafür und dawider? Werden diese Vorgänge nicht oft so stark, daß der phantasievolle, in sich versunkene Mensch mit verschiedenen Stimmen gegeneinander und gegen sich selbst redet?

Es bedarf keines deutlicheren Hinweises, wo die Lebenswurzeln des Dramas sind, als die Erwähnung dieses rhythmischen Dialoges in uns, den die Sehnsüchte und Leidenschaften, Triebe, Wünsche und Willen mit den ihnen eigentümlichen Stoßkräften, sich zum Reigen verwebend, führen. Diese Stimmen nun werden dem Dramatiker immer lauter, voller, stärker; sie umkleiden sich mit Leib, nehmen Angesicht, blickendes Auge und das dunkle Brustgefühl des Daseins an — stehen plötzlich als Menschen vor ihm und vor uns!

Beobachten Sie sich einen Tag lang und Sie hören das Sprechen um die Wurzeln des Dramas in Ihrer eigenen Brust; und Sie sehen die Schatten der Gestalten, die in der schöpferischen Seele des Dramatikers zu leibhaften Erscheinungen werden.

In dem inneren Dialog, der zum dramatischen Dialog und damit zum Schöpfer der Gestalten wie der Schicksalsvorgänge wird, weil oft in einem Wort, das eine dramatische Figur spricht, sich dem Dramatiker Sinn und Fortgang seiner Handlung zum erstenmal zeigt —

in diesem inneren Dialog waltet wie in allen Bildern der Vorgänge ein Rhythmus, den ich nicht anders bezeichnen kann als den »Rhythmus des dramatischen Gefühls«, der zuckend, springend, in unlogischer aber pakkender Zickzacklinie wie die Gefühle und Erregungen des Traumes schafft. Er bewegt sich, um ein fast komisches volkstümliches Bild zu gebrauchen, in seiner inneren Gegensätzlichkeit des Wollens, Fühlens und der Vorstellungen wie ein Feuerwerksfrosch, der von Wand zu Ecke, von Ecke zu Wand, kreuz und quer fährt, von dem niemand vorher weiß, in welchen Winkel er jetzt fortschießen wird. So löst er immer wieder die eigentlich dramatische Wirkung, die vorbereitete Überraschung aus; ersinnt über den Gegensätzen eine Wendung, die sowohl vorbereitet als neu ist, ein Schlagendes hinzubringt, überrascht — und schon im nächsten Augenblick als notwendig und folgerichtig überzeugt. In diesem stoßweisen Rhythmus schafft das dramatische Gefühl das innere Zwiegespräch, das — ich wiederhole es — die eigentliche Lebenswurzel des Dramas ist.

Die Verführung tritt nahe, Ihnen aus dem Dialog, der zu Gestalten wird, nun weiter das Entstehen des Dramas mit der ganzen Gewalt des Szenischen bis zu seiner Vollendung in der Seele und unter der Hand des Dichters zu schildern; zu zeigen, wie es, wenn es sich in dieser oder jener Seelenregion des Dichters anwurzelt, hier zur Tragödie, dort zur Komödie wird. Aber dies würde sich in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht einmal in den gröbsten Zügen bewältigen lassen.

Auch ist die Gestaltung durch den bewußten Künstler, die in diesen Gebieten mehr und mehr Platz greift, gerade das, was in einem deutlichen Gegensatz zu den Lebenswurzeln des Dramas steht, zu den Vorgängen, die erst einmal den primitiven Lebensrhythmus der Form und die Daseinsmöglichkeit des Dramas aus sich gebären.

Vielleicht haben Sie durch meine Ausführungen den Eindruck erhalten, als überschätzte ich das Subjektive, den dramatischen Dichter, gegenüber dem Objekt, dem dramatischen Stoff.

Aber das ist der Fall nicht.

Das Drama ist — mag es geschichtlich aus Kultformen oder aus welchem

Quell sonst entsprungen sein — nur aus dieser eigentümlichen, gegensatzreichen Anlage unserer tiefsten und innersten Natur, unser aller menschlichen Natur, hervorgegangen, die freilich nur selten schöpferisch und gestaltend als Dramatiker vorkommt, aber in uns allen so vorhanden ist, daß sie in ihrer Gesamtheit, in Blut und Nerven, mitschwingt, mitgerissen wird, sobald die schöpferische Begabung vor ihr dramatisch zu schwingen beginnt.

Wie der Holzleib der Geige nicht selbst die Töne hervorbringen kann, aber doch sofort von ihnen zum Mitklingen gebracht wird, wenn die Saiten ertönen, so schwingen wir dramatisch aus unserer innersten Artung mit, sobald Drama vor uns lebendig und sichtbar wird. Auch in der Menschheit, der Schar der Zuschauer ist diese Lebenswurzel des Dramas; denn sonst würde das Drama, das uns bis ins Tiefste aufwühlt, uns gar nicht berühren!

Wenn ich das Subjektive zu sehr betone, ist es nicht das des einzelnen Schöpfers, sondern das Subjektive der Menschheit. Und da glaube ich allerdings, daß das Drama die am allermeisten aus unserer Seelenartung hervorgehende Kunst ist, mehr aus ihr emporwächst als aus der Objektivität des dinglichen äußeren Geschehens, dem eine Form wie der Roman zweifellos näher steht.

Aber auch das äußere Geschehen birgt die Lebenswurzel des Dramas tief genug in sich, in dem ununterbrochenen Kampfe, von dem es erfüllt ist. Darwin, in dessen Lebenswerk sich einige Male große Perspektiven finden, die von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner naturwissenschaftlichen Theorie unabhängig sind, hat da einen sehr wichtigen Hinweis gegeben. Aus inneren Weiten auf die vor seinem Blick schwebende Erdkugel schauend, hat er geschildert, wie der große Kampf alles Lebendigen, für den er den Namen »Kampf ums Dasein« prägte, nach den Polen des ewigen Eises und nach den glühenden Sonnengebieten des Gleichers zu oder in den Höhen des felsigen einsamen Gebirges, wo die Naturkräfte dem Menschen fremd und feindlich werden, ein Kampf der verbundenen Lebewesen gegen die unpersönlichen Klima- und Wettergewalten ist; wie er aber in den mittleren Wohngürteln unseres Erdballes, in denen die Natur den Menschen begünstigt, unvermeidbar zum Kampf der Gleichen gegen die Gleichen, von Mensch gegen Menschen wird.

Dieser Kampf der Gleichen gegen die Gleichen, in dem die Völker so gut stehen wie die Glieder einer Familie; der von zahllosen Leidenschaften und, schwerer! von den letzten Grundtrieben unserer Natur geschürt und geführt wird, er ist, wo nicht auch eine Lebenswurzel des Dramas, so doch der furchtbar-fruchtbare Boden, in dem sich die Lebenswurzeln des Dramas nähren, aus dem sie wachsen.

ZU SCHILLERS 175. GEBURTSTAG: SCHILLER UND DIE PHILOSOPHIE *).

VON

EUGEN KÜHNEMANN (BRESLAU).

Wir haben diese kleine Feier zu Schillers 175. Geburtstag unter die Überschrift »Schiller und die Philosophie« gestellt, indem wir der Umwelt Rechnung tragen, in der sie begangen wird, der Philosophischen Abteilung in der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur und der Kantgesellschaft, Ortsgruppe Breslau. Vielleicht hat die Ankündigung manchen vom Besuch der Feier zurückgeschreckt. Denn die Zahl der Menschen, denen alles, was mit Philosophie zusammenhängt, unheimlich ist, ist noch immer groß, und in der letzten Zeit ist sie schwerlich geringer geworden. Mancher auch bedauert vielleicht die Einschränkung, die in unserer Fassung des Gegenstandes liegt. Er möchte gern an einem solchen Tage an das Ganze des Schillerschen Wesens und seiner Tat gemahnt sein. Aber dieser mag sich beruhigen. Gerade das ist es, was wir vorhaben. Wir suchen vom innersten Kern her das Ganze des Schillerschen Seins zu durchleuchten. Denn das unterscheidet Schiller von allen andern Dichtern, daß bei ihm die Philosophie die Seele seiner Geistigkeit bildet. So lange es eine Philosophie gibt und so lange Dichter erstreben, ihren Gedichten Wucht des gedanklichen Inhalts zu geben, haben sie von der Philosophie gelernt. Wir denken an Euripides, an Dante und so viele andere. Aber Schiller lebt mit tiefstem Ernste für die Philosophie und von der Philosophie. Schon in seinem Schulunterricht der Akademie war es die Philosophie allein, die unter den Gegenständen seines Studiums sein Wesen wirklich ergriff. All sein Werk ruht seit dieser Zeit auf philosophischer Überzeugung. »Die Räuber«, sein erstes Trauerspiel, sind im vollsten Sinn des Wortes eine

*) Rede bei der Schillerfeier der Philosophischen Abteilung in der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur und der Kant-Gesellschaft Ortsgruppe Breslau gehalten am 18. November 1934.

philosophische Tragödie. Das Zeugnis der Zeugnisse aber ist jene Zeit, da ihm buchstäblich aus dem Tode das Leben kam. Er ist der Todeskrankheit erlegen, die ihn nicht wieder verließ. Er liegt da ohne Aussicht, ohne Hoffnung. Da gibt ihm das hochherzige Geschenk der vornehmen Männer aus dem deutschen Norden die Unabhängigkeit. »Ich habe endlich einmal Muße zu lernen und zu sammeln und für die Ewigkeit zu arbeiten.« Wer ihm mitlebend auf seinem schweren Wege gefolgt ist, vernimmt den Schrei: was für ein Leben ist das gewesen! immer aus der Hand in den Mund, das Leben eines richtigen geistigen Tagelöhners, Werk nach Werk herausgeworfen, da man leben mußte, immer klarer die Ziele der Vollendung gesehen, aber keine Aussicht, sie je zu erreichen! Und da ist alles, Unabhängigkeit, Freiheit, Muße. »Ich habe endlich einmal Muße zu lernen und zu sammeln und für die Ewigkeit zu arbeiten.« Was dies in seinen Augen bedeutete, zeigt das Briefwort an den alten Freund Körner, an den auch der Aufschrei der überstandenen Angst und der unverhofften Rettung gerichtet war. Er hat die Philosophie Kants wieder vorgenommen. »Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, sie nicht eher zu verlassen, als bis ich sie ganz ergründet habe, und sollte mich das auch drei Jahre kosten.« Drei Jahre des kurzen Lebens, das ihm noch beschieden war. Er gründet so sein Leben im Ewigen der Wahrheit. In den Schriften seines Kantischen Studiums erweist er sich alsbald als ein völlig durchgebildeter Kantianer, ja, es unterliegt keinem Zweifel, daß niemand damals die Gedanken Kants besser in ihrer Tiefe und in ihrem ganzen Umfang verstanden hat als Schiller. Zugleich aber liegen alle diese Gedanken der Schillerschen philosophischen Schriften in der reinen Fortentwicklung Schillers selber. Es ist gleich wahr, von ihnen zu sagen: sie sind ganz Kant, wie: sie sind ganz Schiller. Mehr als das! er kommt an dem Durchdringen Kants zum vollen Bewußtsein seiner großen Natur. Er prägt in diesen Schriften sein eigenes hohes Menschentum in Gedanken aus und übermittelt durch sie sein hohes Menschentum an die Deutschen, an die Welt. Die Philosophie ist ihm wie dem Sokrates die vollendete Selbsterkenntnis geworden. So bringt sie ihn zum Bewußtsein aller Kräfte seiner Geistigkeit und geht unmittelbar in die Dichtung seiner Reife über. So sehr steht die Philosophie im rechten Mittelpunkt der Entwicklung, in der Schiller sich selbst erschafft. Ein Beglückendes kommt hinzu. Die wesentliche Lehre des Philosophen Schiller ist bis heute Neuland geblieben. Niemand hat seine Saat wirklich geborgen. Er redet als ein Heutiger zu den Menschen von heute.

Wir lauschen den Worten des 19jährigen Akademikers. Er spricht an Festtagen seiner Schule mit Vorliebe über Fragen aus dem Gebiet des sittlichen Lebens. Mit Verwunderung bemerken wir, daß dieser blutjunge

Mensch ein fertiges System der Metaphysik in seinem Kopfe trägt. Er fußt auf dieser Metaphysik als der unzweifelhaften absoluten Wahrheit und gibt wie ein kleiner Weltrichter von diesem Boden aus sein Urteil über die Großen der Erde, Julius Cäsar und wie immer sie heißen. Ehe er vom Leben irgend etwas durch Erfahrung wußte, besaß er eine fertig geprägte Philosophie. Er hat den Gedanken vor dem Leben, — nichts könnte für die Entwicklung eines jungen Mannes bedenklicher sein. Es schlug nur in diesem Falle nicht zum Unheil aus, da in dem jungen Schiller die Selbsttätigkeit des Geistes seine Empfänglichkeit so stark überwiegt.

»Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! —
Fand das höchste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit.«

Dies ist die Metaphysik. Gott schuf die Welt aus dem Bedürfnis seiner Liebe nach Wesen, die ihm seine Liebe spiegeln. Die Welt ist eine Darstellung seiner Liebesgedanken. Wie die Schwerkraft die Körperwelt, hält die Liebe die Geisterwelt zusammen. Vom Wurm, vom Stein empor bis zum Cherub erhebt sich in der Liebe das Reich der Wesen zur immer vollkommeneren Teilnahme an der Seligkeit Gottes. Die Welt ist für das Glück der Geschöpfe geschaffen, das sich in der Liebe krönt. Leibniz und Shaftesbury haben ihren Dichter edler Jugendlichkeit gefunden. Sie geben ihm die berauschenden Gedanken, deren er als absoluter Wahrheit gewiß sein muß, um als das rein philosophische Tempermaent, das er ist, die Befriedigung seines geistigen Seins zu finden. »Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches Schäumt ihm die Unendlichkeit« — es sind die Verse, mit denen ein Menschenalter später Hegel die Phänomenologie schließen wird, offenbar doch als dem Ausdruck letzter eigener Überzeugung, — übrigens indem er mit dem Hegelschen Mangel an rhythmischem Gefühl den Vers verdirbt.

Wenn je eine Tragödie eine philosophische heißen durfte, so sind es »Die Räuber«. Seit Äschylus durch die Einführung des zweiten Schauspielers das Drama schuf, ist vermutlich nicht geschehen, was dem jungen Schiller gelang, der nämlich mit dem Erstling unter seinen Tragödien, den er als Zwanzigjähriger schrieb, eine neue Epoche in der Geschichte des Trauerspiels begann. Alle Trauerspiele handeln von Erscheinungen der sittlichen Welt. »Die Räuber« aber handeln zum ersten Male von der Idee der Sittlichkeit, vom Gedanken der Menschheit, vom Gedanken der sittlichen Weltordnung. Er stellt seine Gestalten mit dem ersten Griff in den Aufruhr gegen Gott hinein: Franz, in dem die Blutliebe aussetzt und der da-

durch zum Unmenschen wird; Karl, in dem die kindliche Blutliebe die Seele des Daseins ist, das Urbild warmer Menschlichkeit. So spricht Franz: »Ich habe Langes und Breites von einer sogenannten Blutliebe schwatzen gehört.« So schreit es aus Karl in dem Schmerz des Betrogenen: »aber wenn Blutliebe zur Verräterin, wenn Vaterliebe zur Megäre wird, o so flamme zum Himmel, sanftmütige Gelassenheit, und jede Nerve recke sich auf zu Grimm und Verderben.« Schiller entfaltet die Tragödie in den Urverhältnissen der Menschheit, Vater und Söhne, Brüder und Braut. Er entwickelt sie aus dem Blut, das den Menschen an die Menschheit bindet. In ungeheurer Spannung stehen die Hauptgestalten gegeneinander, der Unmensch gegen den wahren Menschen, der Teufel gegen den gefallenen Engel, das Böse selbst gegen das Gute selbst. Aber es ist das Gute in Verzweiflung, und das Gute in Verzweiflung ist das schrecklichste Böse. Beide sind sie Empörer gegen Gott. Franz leugnet ihm sein Dasein ins Gesicht: »es ist kein Gott«. Karl, Gottes liebstes Kind, verfängt sich in dem furchtbareren Frevel. Er unternimmt, Gott das Schwert seines Weltgerichts aus der Hand zu winden und es selbst zu führen. Er will der göttliche Weltrichter auf Erden sein; die Verzweiflung lauert in seinem Tun. Der wahre Held der Räuber ist Gott selber. Gibt es ein göttliches Walten? — das ist die Frage.

Die eigentliche Tragödie setzt dort erst ein, wo die Wege der beiden Brüder sich kreuzen. Franz hat Karl erkannt: sein irres Denken taumelt ganz in das Gestammel des Wahnsinnigen hinüber: was bedeutet denn ein Brudermord? Karl kommt das große Erkennen, da der Vater, abgemergelt zum Gerippe, aus dem Hungerturme steigt. Der Sohn hat den Vater dem Hungertode überliefert, der Bruder hat den Bruder um seine Seele betrogen. Das sittliche Chaos ist da. Zum ersten Male sind die Räuber wirklich die Träger göttlicher Gerichte. Mit den Fackeln in den Händen jagen sie als die apokalyptischen Reiter zum Schloß. Hier aber setzt der großartigste, der wahrhaft erhabene Zug der Erfindung ein, ein Zug erstaunlicher Reife bei dem blutjungen Dichter. Gott bedarf nicht des Menschen Hand. Er bringt den finstern Schleicher zur Strecke in seiner eigenen Verzweiflung: er stirbt durch die eigene Hand. Er führt Karl zur großen Erkenntnis, da an den Folgen seines Tuns Vater und Braut sterben. Die große Selbsterkenntnis ist die große Selbstüberwindung: er überliefert sich selber dem Richter. Gott hat sie beide, jeden nach seiner Art, in der göttlichen Weltordnung zurecht gebracht. Es ist ein Gott.

So rast Schillers geniales Erstlingswerk wie ein wirkliches Weltgericht über die Zeit dahin. Es richtet sie in ihren Gedankensünden, es ist eine philosophische Tragödie. Es richtet sie in ihren politischen Sünden und

fordert an Stelle des entarteten Despotismus die Freiheit. Es richtet sie in ihren sozialen Sünden und verlangt an Stelle dieser Gesellschaft der Herzenshärtigkeit die Gesellschaft der Liebe. Das Werk ist ein einziger Schrei nach Gerechtigkeit. Es ruht auf gesicherter sittlich-religiöser Weltanschauung. Aber dies ist das Seltsame. Die Weltanschauung ist eine andere als die der Jugendgedichte. Mit seinem eigenen Reich hat Schiller seine eigene Gedankenwelt gefunden. Hier redet nicht der idyllische Optimismus des achtzehnten Jahrhunderts, obschon er zuweilen noch in den Worten seiner Menschen spukhaft nachwirkt. Hier weiß ein tragischer Heroismus von den unbedingten Geboten, auf denen die sittliche Welt ruht, und die als ein heiliger Wille waltend dem Menschen Heil und Verderben bestimmen. Seltsam zu sagen, aber wahr: es ist genau der Gedanke vom Sittlichen, den Kant 8 Jahre später in der Kritik der praktischen Vernunft begründen wird. So wuchs ihm die Schillersche Seele entgegen. »Die Räuber« geben dem angeborenen Idealismus Schillers zum erstenmal das Wort.

Schiller bewies den Heroismus seiner Sittlichkeit, als er um der »Räuber« willen oder eigentlich um des Werkes willen, zu dem Gott ihn berief, Vaterland, Heimat und Familie aufgab. Er ging als ein Entwurzelter in eine harte Schule. Er traute auf Menschen, und sie mußten ihn enttäuschen. Er glaubte an die Bereitwilligkeit der Menschen, dem Genius für seine Gabe durch freudige Hilfe zu danken, und er erfuhr, daß der Genius, der Forderungen stellt, den andern lediglich eine Last ist. Beim zweiten Mannheimer Aufenthalt brach buchstäblich sein ganzes Dasein zusammen. Hinsichtlich der Mittel zum Leben stand er vor dem Nichts. Er tat, was in seinen Kräften stand, um seine Gesundheit für immer zu untergraben. Er lebte am Rande des Abgrunds. Man schaudert zu denken, was aus Schiller geworden wäre ohne die paar guten Menschen, die selbstlos hülfsbereit zu ihm traten: Andreas Streicher, Frau von Wolzogen, Körner. Und da der Sturm in seinem Dasein wütete, trat zum ersten Male die wirkliche Liebe als große Leidenschaft in sein Leben ein. Es bezeugt die im Innersten philosophische Natur, daß auch dies Erlebnis mit Frau von Kalb für ihn zu einem philosophischen Erlebnis wird und als ein Ringen um die sittliche Weltanschauung sich ausspricht. Die beiden Gedichte »Freigeisterei der Leidenschaft« (jetzt, gar zu sehr zusammengestrichen, »Kampf«) und »Resignation« sagen mit voller Deutlichkeit und Aufrichtigkeit, was hier geschehen ist. Einmal hat das große Gefühl alle Dämme weggeschwemmt. Er hat sie in seine Arme gerissen, hat den feurigen Kuß auf ihre Lippen gedrückt, war der Erfüllung so nah und hat sich losgerissen im letzten furchtbaren und oft bedauerten Entschluß der Pflicht und der Entsagung.

Hier aber bricht nun die ganze Weltanschauung zusammen, nach welcher Gott die Welt aus Liebe schuf, auf daß sie in der beglückten Liebe seiner Geschöpfe immer wieder zur Erfüllung komme. Das ist kein Gott der Liebe, der, wo die Natur so unverkennbar spricht, seinem Geschöpf um allgemeiner Sittengebote willen das Glück versagt. In solcher Gottesverleugnung redet die Freigeisterei der Leidenschaft. Die Lösung, die das zweite Gedicht findet, klingt wie ein Hohn. »Zwei Blumen blühen für den weisen Finder, sie heißen Hoffnung und Genuß. Wer dieser Blumen eine brach, begehre die andre Schwester nicht. Genieße, wer nicht glauben kann. Wer glauben kann, entbehre. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht«. In jeder Seele vollzieht sich in jeder Minute das Weltgericht. Denn sie entscheidet sich in sich selber, ob sie, ein Tier unter Tieren, dem Genuß allein leben will, oder ob sie, Mensch mit Menschen, sich gründen will in den ewigen geistigen Zielen und ihrer Verheißung. Wer glauben kann, ist damit in das Reich der Geister erhoben; er lebt in einer andern Welt. Wer nur den Genuß kennt, hat seinen Lohn dahin. »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht« — es ist das erste der großen Schillerworte, die in die allgemeine Bildung hinübergegangen sind. Aber es ist bei weitem nicht das einzige der Schillerworte, die bei diesem Übergang in die allgemeine Bildung ihren ursprünglichen Sinn völlig geändert und in Schillers eigener Meinung verloren haben. Das Wort nämlich erklärt nicht etwa, daß es der Sinn der Weltgeschichte sei, das Weltgericht zu vollziehen, und das ist der Sinn, in dem die allgemeine Bildung das Wort übernommen hat. Sondern er sagt, daß nicht erst im Jenseits, sondern bereits hienieden das Weltgericht sich vollzieht. Die Seelen richten sich selber, indem sie sich für Geist oder Sinnlichkeit entscheiden. Der Gegensatz, der in Schillers reifer Philosophie grundlegend wird, der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, ist in diesen Mannheimer Kämpfen als ein Erlebnis in Schillers Denken hineingetreten. Er bedeutet in jenen Tagen für ihn ein schmerzliches und verhängnisvolles Entweder-Oder. Es gibt damals für den jungen Denker keinen Ausgleich. Er erklomm den Gipfel seiner Reife, als er später diesen Ausgleich fand. Seine Philosophie aber quillt ihm nunmehr aus dem Leben.

Die »Räuber« sind eine philosophische, eine soziale und eine politische Tragödie gewesen. Schiller suchte aus diesem großen Zusammenhang im »Fiesco« die politische Tragödie allein herauszulösen. Wenn aber an die Stelle der sittlichen Weltordnung der Gedanke der republikanischen Freiheit tritt und wir demgemäß in den Republikanern ohne weiteres Engelt des Lichts, in den Despoten Teufel sehen sollen, so sinkt das Werk aus der hohen Spannung der »Räuber« in eine fast kindliche Unreife herab. »Kabale und Liebe« löst in derselben Weise aus dem Zusammenhang die

soziale Tragödie heraus, und hier ist wieder die gewaltige Stoßkraft. Hier ist der höchste Punkt technischer Kunstvollendung. Der junge Schiller redet als ein vollendeter Meister der dramatischen Sprache. Warum? weil ihm gelungen ist, das Ganze um einen Gedanken von unvergleichlicher Einfachheit und Eindringlichkeit zu ordnen, der die adlige Welt des Lasters und der Unnatur und die bürgerliche der Menschengüte und der Natur in den denkbar klarsten Gegensatz gegeneinander stellt und mit unabwendlicher Folgerichtigkeit aus diesem Gegensatz das Verhängnis entwickelt. Er greift auf das einfachste, auf das Urrecht der Menschheit, das zugleich das Urrecht der Jugend ist, zurück: es ist das Recht auf Liebe. Eine Gesellschaftsordnung, die der Jugend dies Urrecht verstellt, ist gerichtet vor Gott. Eine Jugend, die an einer solchen Gesellschaftsordnung zugrunde geht, trägt das Märtyrertum der Menschheit. Hier also gelingt an technischem Können ein Fortschritt; nur die weltumspannende Größe der »Räuber« fehlt. Aber die weltumspannende Größe ist auf neuem Wege abermals erreicht im »Don Carlos«. Sie wird erreicht durch die Wendung des Schillerschen Grundgedankens ins Weltgeschichtliche. Der Grundgedanke, der für den jungen Schiller die Menschenwelt zurechtlegt, ist immer noch der alte Gegensatz von Natur und Unnatur, Menschlichkeit und Unmenschlichkeit, Freiheit und erstarrtem Gesetz. Es ist der Grundgedanke, in dem der junge Schiller seine Herkunft von Rousseau nie verleugnet. Aber die Unnatur ist hier die spanische Weltmonarchie und Welthierarchie, die Natur ist die ewige Kraft der Jugend zur Erneuerung der Welt. In den Mittelpunkt des Geschehens stellt Schiller den Gegensatz der Lebensalter, des Alters und der Jugend, der für alles geschichtliche Werden entscheidend ist. Er schreibt das schönste Lied der Jugendlichkeit im Schrifttum der Welt. An diesem Liede erkennt jede Zeit, ob sie eine wahrhafte Jugend besitzt. Wenn über dem Leben junger Menschen keine beseelende Idee leuchtet und sie nur stumpf erwartend hineinwachsen in erstarrte Zustände, die das Alter ihr geschaffen hat, dann sieht sie in der Carlosdichtung nur eine lebensfremde Schwärmerei. Wenn sie aber einmal wieder begreift, daß Jugend nur Jugend ist, wo sie den Sinn des Lebens darin erkennt, sich für den Gedanken einer besseren befreiten Zukunft zu opfern, da vernimmt sie im »Carlos« das Lied, das ihr die eigene Seele deutet. Schiller scheidet von seiner Jugend, indem er den Jüngling in seinem vollen Adel zum Helden des tragischen Weltgeschehens macht. Was heißt ein Jüngling sein? Es heißt, sich wissen, wollen und fühlen als Korn der besseren Zukunft.

Noch ist König Philipp nicht ganz erstarrt, in ihm lebt ein menschliches Gefühl, die Eifersucht um sein Weib, eine Eifersucht, die, schrecklich ge-

nug, gegen den eigenen Sohn sich wendet. Noch ist Carlos nicht rein dem Zukunftsgedanken gewonnen, ihn zernagt die zerstörende Leidenschaft für die, die einst seine Braut war und nun durch Philipps Wahl seine Mutter ist. Nur in Posa glüht rein und ungetrübt die Flamme des Gedankens. Er sucht allein das Land der freien Menschlichkeit. So schreitet nun der dichterische Gedanke, wunderbar groß, gestaltend durch das Werk. Der Gedanke der Freiheit verläßt den schwankenden Boden, den er bei Carlos fand. Er klopft bei der erstarrten Seele des Herrschers der Welt an. Er erkennt seinen edlen Irrtum und kehrt zu dem Prinzen Karl zurück. Er findet bei ihm eine veränderte und geadelte Seele. Aber nun kommt er zu spät. Die Jugend, die die Hoffnung der Welt ist, fällt als Opfer in der letzten Gewalttat der Alten.

Welch eine Szene — Carlos vor Philipp: gib mir doch Deine Liebe, Du bist doch mein Vater, — nimm doch meine Liebe, ich bin doch Dein Sohn. Die Stimme der Natur sucht umsonst den starren Felsen zu erschüttern. Doch bebt es in der Seele des Königs auf: ich bin allein. Welch eine Szenengruppe, die größte der Dichtung, die um den alten König, im dritten Akt! Das Königsdrama wächst an dichterischer und tragischer Bedeutung hoch über das Prinzendrama hinaus, so wie der König eine unvergleichlich viel bedeutendere Gestalt ist als der Prinz. Dem Herrscher zweier Welten fehlt das einfachste Glück des Menschen, der Schlaf bei Nacht; es fehlt ihm, was dem Ärmsten vergönnt ist, der Friede im Hause. Er braucht einen Vertrauten, einen Freund. Er fühlt zum ersten Male, daß er von lauter Kreaturen umgeben ist: er sehnt sich nach einem wahren Menschen. Und dies ist die dichterische Größe in der Hauptszene des Werks, die man über ihrer strömenden berauschenden Gedankenfülle meist ganz übersehen hat: an dem ersten wahren Menschen, dem er ins Auge blickt, an Posa, erkennt er sich selbst, nämlich das Unmenschliche und die Unnatur seines Lebens. So tritt an Posa die große Versuchung heran, das Menschenglück durch den alten König selbst zu schaffen. Die Welt wäre mit einem Male am Ziel. Aber der dieser edlen Versuchung verfällt, begeht eine feine Untreue an dem Freunde. Die Hoffnung erweist sich bald als Wahn. Die Untreue ruft nach Sühne. Für den jungen Schiller gibt es keine andere Sühne, als die zum Opfer das Leben gibt. Posa tritt neben Sokrates, neben Christus, als der das Leben für seine Wahrheit und für die Freunde opfert. Er fällt durch die Mörderkugel des Königs. An seiner Leiche vollzieht sich die letzte Entscheidung, das Weltgericht schreitet dem Ende zu: der König geht der Sache der Menschlichkeit verloren, er liefert sich aus in die Hand der Inquisition, die genau den Herrscher in ihm braucht und verlangt, vor dessen Bild er bei Posas Worten schauderte. Carlos ist der reinen Sache der Frei-

heit für immer gewonnen, denn er empfing sie als Vermächtnis von dem Freunde, der für ihn starb. Den völlig rein Gewordenen erstickt der starre Felsen der Vergangenheit. Es klingt dennoch wie ein Jubel aus dem »Carlos«. Denn wenn die früheren Tragödien auf dem unbedingten Glauben an das Schlechte als die Gewalt dieser Erde ruhen, aus dem »Carlos« klingt jauchzend der Glaube an das Gute als die siegende Macht, die dennoch und dennoch am Ende überwindet.

Der Dichter der aufbegehrenden und fordernden Jugend, der ihr von den »Räubern« bis zu »Kabale und Liebe« die gewaltige Stimme schuf, war mit dem »Don Carlos« der Dichter der gläubigen Jugend geworden, die die Zukunft bedeutet. Dies war die Höhe, zu der er aus eigenen Kräften aufstieg. Bis zu diesem Augenblick nahm er sein ganzes Werk allein aus sich selber. Auch der philosophische Gedanke, von dem diese Dichtung ganz eigentlich lebte, war ein natürlich in ihm gewachsener Glaube. Aber der große Rausch, der im »Carlos« überschäumt, gab ihm kein wahres Glück. Eine tiefe Unbefriedigung beherrschte seine Seele. Noch immer keine gesicherte Stellung und Geltung im äußeren Leben, noch immer kein Halt im eigenen häuslichen Frieden! Noch immer ein Leben der bloßen und reinen Phantasie! Keine Sicherheit des Wissens um das Leben, wie es wirklich ist. Und was am schwersten wiegt, da er die Menschen doch auf den Weg zum wahren Sinn ihres Lebens bringen will, auch hier kein Wissen, sondern nur ein berauschender Wahn. Denn das konnte dem ruhig nachprüfenden Blick nicht entgehen, daß die Weltgeschichte, deren stolzes Gemälde er im »Carlos« entrollte, ein reines Gebilde dichterischer Einbildungskraft war und wenig mit den Wirklichkeiten des geschichtlichen Lebens zusammenhing. Das Ideal aber, das er über seiner Tragödie aufrichtete, war vollends mehr ein schwelgerischer Jugendtraum als ein sicher begründeter Gedanke. Der dies schrieb, schafft aus dem angeborenen Adel seiner Seele. Aber in der Härte unerbittlicher Selbstkritik muß es bekannt sein: er weiß im Grunde wenig von den Menschen und nichts Gewisses von der Menschheit. Gerade jetzt stand er an der entscheidenden Wende seines Weges. Sie entschied, ob er eine große Natur war. Eine geringe Natur hätte berauschend und selbstberauscht den Weg des »Carlos« weiter verfolgt, der ihr den Jubel der Jugend sicherte. Die große Natur wendet dem Erfolg den Rücken und zieht sich auf sich selbst zurück, um das Wissen zu erwerben, das ihr fehlt. Er bedarf geschichtlicher und philosophischer Studien.

So folgen nun den Jahren des Schwelgens in Dresden, die stillen Stunden des ersten Aufenthalts in Weimar vom Juli 1787 ab. Der Gott der Schillerschen Tage wird der unermüdliche Fleiß. Seltsam genug, daß ein großer

Dichter zur Kenntnis des Lebens geführt wird nicht durch das Leben, sondern durch die Bücher. Sein Geist schafft nicht aus unmittelbarer Erfahrung, sondern durch die Vermittlung der Vorstellung. Aber durch das Wort der Quelle und des Berichts erblickt er die Unmittelbarkeiten und Wirklichkeiten des Lebens. Geschichtliche Forschungen sind es, die ihm die Kenntnis davon verschaffen, wie es in den menschlichen Dingen wirklich zugeht. So sitzt er tief versenkt über den Quellen zur Geschichte des Abfalls der Niederlande, und ein vollgültiges Kunstwerk deutscher Geschichtsschreibung entsteht, so wirklichkeitsgesättigt wie zur lebenden Gestalt gebracht. Es sind die Jahre, in denen 8, auch 10, auch 12, auch 14 Stunden der Arbeit sein tägliches Brot sind. Der Fleiß bringt überraschend schnell nahrhafte Früchte. Schiller ist Professor in Jena. Er darf werben um die geliebte Lotte. Die geachtete Stellung im Leben, das häusliche Glück sind erreicht. Mit dem unsteten Pariadasein des bloßen Dichterlings ist es vorbei. Schiller hat sein Leben unter das sichere Dach der Geborgenheit gebracht. Aber der Tragiker soll immer Auge in Auge mit den rätselhaften und grausamen Schicksalsgewalten stehen. Er hat das Glück seiner jungen Ehe noch nicht ein volles Jahr genossen, da nistet die Todeskrankheit sich bei ihm ein, die ihn nicht mehr verließ. Die vierzehn Jahre, die ihm noch blieben, hat er gearbeitet, indem ein Hausfreund, immer gegenwärtig, ihm bei jeder Zeile über die Schulter sah. Es war der Tod. Sein Leben war immer ein Schweben und Schwanken über dem Abgrund und stets vor dem jähen Sturz. Sein Leben jetzt war stündlich gegenwärtiges Sterben. Da rettet ihn jenes großmütige Geschenk und sicherte ihm für drei Jahre das sorgenlose Dasein. Er kann das Geschenk nur erwidern durch großes Schaffen. Und sofort wirft er sich in die Arbeit hinein. Hierher gehört das Wort: »Ich habe endlich einmal Muße, zu lernen und zu sammeln und für die Ewigkeit zu arbeiten.« Hierher das andere: »Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, sie (die Kantische Philosophie) nicht eher zu verlassen, bis ich sie ganz ergründet habe, und sollte mich dies auch drei Jahre kosten.« Er gewinnt den Durchbruch von der Philosophie, die ein Rausch edler Jugendlichkeit ist, zu der Philosophie, die auf felsenfestem Grunde wissenschaftlicher Erkenntnis ruht. Es sind die Tage Kants, der die zweite weltgeschichtliche Epoche der abendländischen Philosophie beginnt. Schiller geht mit ihm durch die Pforte zu einer neuen Welt des Geistes. Sein Leben gründet sich auf die Wahrheit. Dies ward seine Reife. Er gewann damit zugleich den einzig möglichen Grund großen Künstlertums. Denn in den hochentwickelten modernen Kulturen lauscht und traut das Volk nur dem Dichter, der es aus Quellen der Wahrheit tränkt. So wurde die Philosophie, die von je die herrschende

Macht in seiner Geistigkeit gewesen, der Eck- und Grundstein, auf dem er das Haus seiner Vollendung erbaute.

Mitten in dem Beginn seiner Arbeit im Gebiet der Geschichte hatte Schiller sich einmal eine Erholung gegönnt und ein einziges großes Lehrgedicht geschrieben. »Die Künstler« scheinen seiner zurückgedrängten Sehnsucht wenigstens einen Blick in das ferne, nun verbotene Land zu gestatten. Es ist ein Lehrgedicht, das nicht mehr Metaphysik vorträgt, sondern in dichterischer Weise auch zur Weltgeschichte sich hinwendet. Den Anteil der Kunst an der Emporentwicklung des Menschengeschlechts will es schildern. Es soll die Schönheit sein, die in dem Menschen die Menschheit zur Entfaltung gebracht hat. So lag als eine Ahnung und dichterische Vorschau in Schillers Seele der Gedanke, der später in seinem Kantischen Philosophieren in strenger Wissenschaftlichkeit nach seinem Wahrheitsgehalt ausgeführt wurde. Der erste Versuch, liebend den Umriß der Gestalt nachzuzeichnen, löste den Menschen von der Triebbefangenheit und führte ihn in jenes Reich reinen Schauens, in dem der Geist der Betrachtung entsprang, der der Ursprung aller Erkenntnis wurde. Die Beseelung der Liebe machte ebenso in dem Menschentier den ersten Antrieb zur Sittlichkeit frei. Wie aber die Schönheit den Menschen in die Menschheit gebar, so wird sie ihn einst vollenden und in die reine Geistigkeit hinüberführen. Wenn die Schätze seiner Erkenntnis zum Kunstwerk sich gestalten, wenn sein sittliches Leben lebendige Kunst wird, dann hat der Mensch sein irdisches Ziel erreicht.

Auch zum Lehren der Geschichte bahnte Schiller sich den Weg durch die Philosophie. Als Geschichtsphilosoph trat er an jenem denkwürdigen Maitage zum erstenmal vor seine Hörer und hielt ihnen seine Antrittsvorlesung: »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?« Es ist, als nutze er sein Gedicht »Die Künstler« unmittelbar als Vorstudie. Denn im Anfang umschreibt er geradezu die Strophen der »Künstler«, die den Urwilden in seiner trostlosen Blindheit schildern. Zur Universalgeschichte gehört das alles, was aus dieser Triebknechtschaft den lichten Zustand unserer Kultur entfaltet hat. Schiller teilt damals noch reichlich die Verliebtheit des aufgeklärten achtzehnten Jahrhunderts in sich selber. Der Geschichtsschreiber soll aus den zerstückelten Zeugnissen das geschichtliche Geschehen als die einheitlich zusammenhängende Selbstentfaltung des Menschheitsgedankens wieder herstellen. Er tut es, indem er den Fortschritt seelisch verständlich macht und begreift. Die unveränderlichen Gesetze seelischen Geschehens und die veränderlichen Bedingungen der Zeit sind die beiden Bestandstücke, aus denen er die geschichtliche Wahrheit schafft. Begeisternd wirkt dies Bild der unermüdlichen Arbeit

in der Folge der Geschlechter, wie sie über die Zeiten dahingeht. Sie schufen für uns und die Zukunft; so sollen wir daraus die Verpflichtung nehmen, auch unsererseits den Schatz der Menschlichkeit zu mehren, den wir überkamen. Schiller hatte zum wenigsten den einen Wesenszug des großen Universitätslehrers, daß er seine Hörer in ihrer Menschlichkeit packt und unter die große Mitverpflichtung für die Zukunft des Menschengeschlechts stellt.

Aber das alles gehört eigentlich noch in die Carloszeit, da er auch dies mit schönem jugendlichem Selbstbewußtsein allein aus dem Inneren nahm. Die wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinn begann für seine Philosophie erst im Studium Kants. Er lernte, wie der Genius immer lernt, im Entdecken und Erfinden.

»Wodurch hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?« Der schulmeisterlich pietistischen Härte des Kantischen Pflichtgedankens tritt die freie und frohe Weltlichkeit Schillers gegenüber. Der berühmten Auseinandersetzung mit dem Kantischen Sittlichkeitsbegriff, wie sie auf jener schönsten Seite philosophischer Prosa im deutschen Schrifttum, in der Abhandlung »Über Anmut und Würde« erfolgt, kommt die Bedeutung zu, die man ihr von je zugemessen hat, aber in einem völlig anderen Sinne, als man es meist versteht. Schiller ändert in keiner Weise den Sittlichkeitsgedanken Kants. Er schreitet keineswegs über unnatürliche Härte und Enge zu einer mehr natürlichen Auffassung fort. Er steht vielmehr mit der ganzen Überzeugung seines Seins fest auf dem Boden des Kantischen Gedankens. »Ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschensein aufgeben als über diese Angelegenheit ein anderes Ergebnis von der Vernunft erhalten wollte.« Er versteht die Lehre Kants in ihrem wahren Sinn, in dem sie überhaupt nicht die harte Forderung der Pflicht, sondern vielmehr die beglückende und begeisternde Botschaft der Freiheit ist. Die Freiheit aber ist die Menschenwürde des Menschen. Nur dem Menschen ist dies gegeben unter allen Wesen, die wir kennen, sein Leben in freier Tat eigenen Entschlusses zum Dienst zu machen für jene reinen Gedanken eines unbedingten Sollens, in denen das Reich der Menschheit als die Gemeinde der Freien sich aufbaut. Dies ist die Würde, die ihn über die Tierheit erhebt, daß er, sein eigenes Gesetz als unbedingtes Sollen lebend, als sich selbst das Gesetz gebende, als freie Persönlichkeit Bürger wird in einem Reich des reinen Geistes. Sittlichkeit ist Leben in unserm Gesetz unbedingten Sollens. Diesen Gedanken der Menschenwürde hütet Kant, wenn er von dem Reich der sittlichen Willensbestimmung die natürlichen Gefühle völlig trennen will. Es ist möglich, es ist wahrscheinlich, daß seine Psychologie des Gefühlslebens zu eng ist. Er

kennt — wenigstens in diesem Zusammenhang — die Gefühle nur als Ausdruck der natürlichen Lebenstriebe, als Gefühle der Selbstliebe, die als Eigenliebe und Eigendünkel nun freilich unzweifelhaft das Leben der meisten Menschen beherrscht. Er will den Gedanken der Sittlichkeit in seiner Heiligkeit sichern, indem er ihn gegen alle Selbstliebe abhebt. Was Schiller angreift, ist gar nicht der Gedanke, sondern die Darstellung des Gedankens, die ihm, wenig glücklich, eine Beleidigung scheint für das Feingefühl gerade der edelsten Seelen. Wer vermöchte ihm zu widersprechen, wenn er darauf hinweist, daß der edlen Seele ihre Pflicht selber zur Lust und Freude wird, daß es die sittliche Vollkommenheit bezeichnet, wenn in dieser Weise Neigung und Pflicht zusammenstimmen, wenn es keine Trennung mehr gibt zwischen unserer Natur und Kultur. Da ist die vollendete Bildung, wo unsere Natur in ihren Trieben Geist geworden ist, Geist unseres sittlichen Lebensgedankens, wo es keine Freude mehr gibt als die, unserm Werk im Leben ganz und unausgesetzt zu genügen. Schiller schöpft hier aus den Tiefen der eigenen Geistigkeit. Hätte er nicht selber so manchesmal ausruhen mögen in harmlosen Genüssen? hatte er nicht wie alle anderen auch ein Recht zu den Freuden, die unsern Lebenstrieben entquellen? Aber er kannte keine Freude als die, in all seinen Kräften auszuwachsen für das Werk, das, schwerer als auf die meisten, Gott auf seine Schultern gelegt hatte. Durch Verfolgung und Druck, durch unsichere Lebensverhältnisse, durch Krankheit und Todesnähe, keinen Augenblick nachgebend und versagend, allem Rasten fremd hat er das Ziel verfolgt und sein Menschentum hinaufgeläutert zur freien Tat, in der sein Inneres Werk ward. Er kannte keine Lust, als die aus dem Werke quillt. Ja, er hat Recht. Ja, er verficht die sittliche Grunderfahrung des höheren Menschen gegen eine Darstellung, die an ihr vorbeizusehen scheint. Aber er sagt damit in Wahrheit nichts gegen Kant. Denn er spricht von etwas völlig anderem, als wovon Kant gesprochen hat. Kant bestimmt den Begriff der Sittlichkeit und bestimmt ihn, wie Schiller selbst nachdrücklich betont, richtig. Schiller aber entnimmt dem Kantischen Sittlichkeitsgedanken das Ideal der sittlichen Vollendung. Das höchste Bild der im Sittlichen vollendeten Seele richtet er vor den Menschen auf. Er tritt zu dem großen Kritiker als der Prophet. Er verkündet die frohe Botschaft von der Vollkommenheit des Menschentums. Er kann es, weil er, in Kantischen Begriffen weiterdenkend, doch nur die Urerfahrung des eigenen Lebens ausspricht. Er ist in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Lehre zum vollen Bewußtsein der eigenen großen Natur gekommen. Er fand die Wahrheit, in der er sein Leben gründet, als die Kantische Freiheitslehre ihm das eigene Wesen verdeutlichte. Das Gefühl, das in der vollendeten

Seele mit dem Pflichtgedanken eins wird, ist nicht mehr das Gefühl der Selbstliebe. Es ist über alle bloße Selbstliebe erhöht zur Kultur der in der Gewißheit ihres Gesetzes zur Lebensganzheit harmonisch gefügten Seele. Auch Kant kennt dies Gefühl, das er gegen alle Gefühle der Selbstliebe als das sittliche Gefühl der Achtung abhebt. Es ist kein Streit zwischen Schiller und Kant, Kant selber hat es in der wunderbar verständnisvollen Anmerkung zur zweiten Auflage seiner Schrift über die Religion innerhalb der bloßen Vernunft klassisch und abschließend ausgesprochen. Aber es handelt sich um verschiedene Richtungen der Betrachtung. Schiller bringt die fruchtbarste Ergänzung des Kantischen Werks. Er hat mit der Kritik der Begriffe nichts zu tun, sondern er errichtet auf dem Grunde der kritisch gesicherten Begriffe seine Lehre von der vollendeten Kultur der Seele.

Er nennt die Seele, in der das Leben zu der vollendeten Harmonie von Gefühl und Gesetz, Neigung und Pflicht gebracht ist, die schöne Seele. Anmut ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Er kündet von der Schönheit des in sich vollendeten Menschenlebens. Diese Schönheit liegt in der ungebrochenen Einheit und Ganzheit des Menschentums. Wenn die Gefühle selbst, die in dem Grunde des Lebenstriebs und seiner Selbstliebe wurzeln, zur Kultur der Einheit mit dem geistig sittlichen Lebenssinn gebracht sind, dann ist das Naturwesen im Menschen mit dem Geisteswesen völlig eins geworden. Diese Einheit von Natur und Kultur bedeutet das letzte und höchste Ziel der menschlichen Bildung. Wo der Mensch die volle Frische seiner Natürlichkeit, die unmittelbare Empfänglichkeit der Sinne bewahrt, aber zugleich in allem Erleben eins bleibt mit dem Gesetz, nach dem er angetreten, da hat er die Vollendung der Bildung erreicht. Es enthüllen sich hier noch tiefere Untergründe des Schillerschen Denkens. Sie bringen in das Ganze seines Philosophierens den entscheidenden Zug. Von hier aus muß das Verstehen ausgehen, und leider hat es den Weg zu den wahren Tiefen des Schillerschen Gedankens bisher kaum gefunden. In dem Ideal der schönen Seele ergriff Schiller das Bewußtsein des eigenen großen Menschentums nach seinem sittlichen Gehalt. Es ist der große Künstler in ihm, der nunmehr dem Gedanken die Wendung in das Gebiet des Schönen gibt. Der Künstler ist es, der seinem Philosophieren Richtung und Ziel setzt. Seiner selbst in seinem Künstlertum gewiß zu werden will er in seinem Denken die Bedeutung des Künstlerischen für den Gesamtumfang der Kultur erfassen. Was sein Gedicht »Die Künstler« in schwärmerischer Ahnung und Schau vorauserblickt, das stellt er nun im Erkennen wissenschaftlicher Philosophie als Wahrheit heraus. Er wird der Entdecker des Künstlerischen in seiner Wesenheit und in seinem Anteil an der Gestaltung des Menschenlebens. Er erschließt der Philosophie ein neues Gebiet

der Einsicht. Indem er die Ästhetik des Lebens schreibt, erweist er das Leben in seinem Streben zur Vollendung als von künstlerischen Kräften durchdrungen und beflügelt. Es ist das Künstlertum im Menschen, das ihn in allen Gebieten aus der Vereinzelung und Verkümmerung zur Ganzheit wahrhaftigen Lebens bringt.

Die gesamte Philosophie Schillers tritt als eine rechte Lebensphilosophie unter den beherrschenden Gedanken der Ganzheit. Schiller ist der rechte Philosoph jeder Bewegung, die aus dem Geist der Ganzheit Leben erneuen und in sich selbst vollenden will. Er begnügt sich nicht mit einem blassen Zielgedanken; er will das zur Gestalt gebrachte Leben. Es ist nur ein anderer Ausdruck dafür: er will das Leben, wie es aus inneren Schöpferkräften als Kunstwerk sich in sich selbst vollendet. Unser Ziel ist die große Tatsächlichkeit des als Schönheit sich darstellenden Lebens. So erweist sich die künstlerische Kraft der Schönheit als notwendig mitgedacht im Zielgedanken alles Strebens zur Kultur. Dies ist die überraschende Erneuerung, die Schiller zum Kantischen Gedanken hinzubringt. Es handelt sich bei seiner Forderung der Lebensganzheit nicht um ein ethisches, sondern um ein ästhetisches Übertreffen des Kantischen Sittlichkeitsgedankens. Die Ganzheit liegt in der Einheit von Natur und Kultur, in der die natürlichen Lebendigkeiten der Sinne und Triebe erhalten bleiben, aber in dem sie völlig eins werden mit den großen Gesetzen im Wahren und im Guten. Wir wollen jene Lebendigkeiten Leben, wir wollen diese Einheiten Gestalt nennen. Das Leben soll Gestalt, die Gestalt soll Leben werden — das ist der letzte Sinn- und Zielgedanke. Lebende Gestalt ist die Begriffsbestimmung, die Schiller für die Schönheit findet. Er löst mit ihr die eigene frühere Bestimmung ab, die Schönheit als die Freiheit in der Erscheinung erkannte. Jedes Kunstwerk stellt sich selbst das Gesetz und erfüllt es, es ist die Einzigkeit einer Persönlichkeit, die sich selbst Gesetz und Erfüllung zugleich ist. Im Schönen vollendet sich in einem Spiel der Einbildungskraft und an einem Werk des Scheins das Leben, das in der Wirklichkeit ewig unvollendet dem Menschen unendliche Aufgabe bleibt. Das in seiner Schönheit selige Kunstwerk ist ein Symbol der vollendeten menschlichen Bestimmung. Leben als Gestalt, Gestalt als Leben — das ist es, was das wahre Kunstwerk ausmacht. Der geistig symbolische Sinn stellt sich als Leben der Anschauung dar, das sprudelnde Leben des Kunstwerks ist in sich selbst durch und durch Gestalt. Dies will es heißen, wenn Schiller die Schönheit zum Idealgedanken der Kultur erhöht. Es ist hier gar keine Rede davon, daß er das Schöne überschätze. Noch weniger verliert er sich in ästhetischen Spielereien und sucht eine Flucht aus dem Ernst der menschlichen Aufgaben. Ganz im Gegenteil! Er als der erste sieht die

ganze Tiefe und Bedeutung des ästhetischen Gedankens. Schönheit ist dort, wo Leben aus der bruchstückhaften Kümmerlichkeit des zerstückten Daseins zur in sich lebenden Gestalt sich schöpferisch erhebt. Schillers Lebensphilosophie entdeckt die künstlerischen Kräfte als die Macht, die als lebendiges Schöpfertum Leben aus der Verkümmerung zur Ganzheit bringt. Man sollte sein Wort »ästhetisch« kurzer Hand mit »schöpferisch« übersetzen. Dann schwände jeder Anschein einer blinden Vorliebe für die Schönheit. Es träte die wirkliche Entdeckung hervor, durch die er einen neuen Tiefblick für die Wesenheiten des Lebens gewann. Die allgemeine Bildung der Welt ist ihm bis jetzt in die Tiefen dieser Entdeckung nicht nachgefolgt.

Der Ganzheitsgedanke entfaltet sich als gewaltiges Werkzeug schöpferischer Kulturkritik. Die Gegenwart kennt den Menschen nur in der Entwürdigung blinder Einseitigkeiten. Wenn die Masse noch ganz in der Gewalt der stumpfen Lebenstriebe ist und zwischen entseelender Arbeit und betäubender Lust haltlos dahinschwankt, so sind die sogenannten Gebildeten, die man besser die Verbildeten nennen sollte, der Knechtschaft lebloser Begrifflichkeiten verfallen. Die Masse ist formloses Leben, die Gebildeten sind leblose Form. Die zur Mode erstarrte Sitte ertötet die lebendige Sittlichkeit, die zur Lüge gewordene Höflichkeit tritt an die Stelle lebendiger Menschlichkeit. Wir kennen den Menschen nur entweder als Wilden oder als Barbaren. Das riesige Gefüge der modernen Gesellschaft spannt jeden in irgendeinen Winkel ihres Maschinengetriebes ein. Um nur sein Dasein zu fristen, muß er sich abrichten zu irgendeiner kleinen Fertigkeit, die er mit Meisterschaft spielt, um nicht wie der Seiltänzer Nietzsches durch den überlegenen Mitbewerber übersprungen und ins Nichts herabgeschleudert zu werden. Wie ein kleines Maschinenrädchen spult er seine eintönige Lebensmelodie herunter. Jeder entwickelt im besten Fall eine unter den menschlichen Kräften. Der die Kritik der reinen Vernunft schreibt, ist ein gewaltiger Verstand. Der das napoleonische neurömische Reich schafft, ist ein titanischer Wille. Dies sind die Großen. Aber in den Kleinen verliert sich die Einheit der Seele an ihre einzelnen Kräfte, so wie die Psychologie sie unterscheidet. Das Leben scheint sich selber analytisch zu zerlegen, die große Synthese fehlt. Der Mensch verliert in dem Gedröhn der aufreibenden Fabrikarbeit modernen Gesellschaftstreibens seine Seele, sein Menschentum, seine Ganzheit. Er verliert — das ist der Sinn der allgemeinen Krankheit — sein Schöpfertum. Wo aber ist der Mensch, dem seine Arbeit zugleich seine Freude ist, wo der Mensch, dessen Sittlichkeit nicht kalte Gesetzlichkeit, sondern unmittelbare Darstellung seines natürlichen Lebens ist? Wo ist der Denker,

dessen Gedanken Leben sind? wo der Redner, in dessen Worten ein Leben zu unmittelbarer Offenbarung kommt? wo der Staatsmann, dessen Politik eine aus ihrem eigenen Gesetz sich erschaffende Dichtung ist? wo der Heerführer, der als ein lebendiger Mensch Seele und Geist seines Heeres ist? Überall da ist er, wo das Ganze einer lebendigen Persönlichkeit sich unmittelbar in Werk und Tat ausdrückt. Dies aber geschieht dort, wo die Persönlichkeit als ein Schöpfertum das Werk und die Tat durchwaltet. Sie vermag es nur aus der künstlerisch bildenden Kraft in ihrem Inneren. Dem Künstler ist sein Werk Freude, dem künstlerisch Lebenden ist seine Sittlichkeit unmittelbare Darstellung seines Menschentums, dem Künstler der Rede, der Politik, des Soldatentums ist Wort, Politik, Heeresgestaltung Ausdruck persönlichen Lebens. So vollendet sich der Beweis, daß es die künstlerischen Schöpferkräfte sind, die über den Troß der Verkümmerten den Adel des freien schaffenden Menschentums herausheben.

Dies ist der tiefe Sinn des Schillerschen Gedankens von der ästhetischen Erziehung. Ästhetische Erziehung bedeutet sehr einfach Erziehung der Gefühle und Erziehung durch das Gefühl. Die Gefühle sind verkümmert, dadurch verkümmert der ganze Mensch. Die Gefühle sind wild in dem Wilden und lassen den Geist nicht aufkommen. Die Gefühle sind leblos in dem Barbaren, dadurch erstickt seine lebendige Menschlichkeit. Wir müssen in dem Wilden die Gefühle in die Gestalt der Geistigkeit hinüberführen, wir müssen in dem Barbaren die leer und leblos gewordene Gestalt durch das Gefühl wieder mit Leben füllen. Wir müssen den Verwilderten zur Kultur führen, wir müssen den Erschlafften zur Natur zurückbringen. Ästhetische Erziehung bedeutet zugleich Erziehung aus der Einseitigkeit der Wildheit oder der Verbildung zur Ganzheit der lebendigen Gestalt. Schiller setzt den vollen Ernst der Wahrheit, die unbedingte Treue der Pflichterfüllung als Selbstverständlichkeit voraus. Aber er erhöht über dem Leben der ernsten Forscher, der treuen Pflichtmenschen ein letztes Ziel der Vollendung. Er weist sie auf einen höheren Sinn der Lebensführung, als den sie kennen. Er enthüllt vor ihren Augen das schöpferische Leben, in dem das alles zur Lebensganzheit geadelt wird, was sie nur als einen Alltagsdienst der übernommenen Aufgaben kennen. Er will die Menschen nicht zu Schöngeistern machen, sondern er will das in ihr Leben bringen, was in seiner Sprache der schöne Geist heißt. Der Geist der Schönheit, wie er ihn versteht, flößt das Leben in alles menschliche Tun. Er schafft einen neuen Adel, den Adel der Geistigkeit, der aus den Erlesenen besteht, die, ohne von der Arbeit erstickt zu werden, dennoch im höchsten Sinne tätig sind, in denen Leben, Handeln, Bilden große Kunst wird. Die Wahrheit ist, daß der tiefe und volle Begriff vom Künstlerischen, den

Schiller entwickelt, den bei weitem meisten sogenannten Gebildeten heute so unbekannt ist wie in Schillers Tagen. Sie kennen, um noch einmal die Sprache Schillers zu reden, die Beschäftigung mit ästhetischen Dingen nur als Schöngeisterei. Sie kennen nicht den schönen Geist, der, was er auch tue, in reiner sachlichen Meisterschaft ein voll lebendiger Mensch bleibt, der all sein Tun mit dem lebendigen Ganzen seiner Persönlichkeit erfüllt.

Der Gedanke Schillers erhält jedoch noch eine entscheidende Ergänzung. Wo er in der Abhandlung »Über Anmut und Würde« von der schönen Seele spricht, stellt er ihr den erhabenen Charakter gegenüber. Es gibt Lagen im Leben, denen die freie und frohe Einstimmigkeit von Gefühl und Gesetz, Trieb und Vernunft nicht gerecht werden kann, weil sie Anforderungen bedeuten, die die Einstimmung des Gefühls ausschließen. Der Tod liegt außerhalb des Kreises der schönen Seele, nur der erhabene Charakter kann ihm unerschüttert ins Auge sehen. Das Spiel der Anmut endet, die Würde tritt in ihr Recht. Die Unendlichkeit der Pflichten, die Unerbittlichkeit der Schicksale treibt aus aller Gemächlichkeit holder Gefühlsinnigkeit und Gefühlsgeborgenheit heraus und verstattet nur eine einzige Zuflucht, nämlich die Zuflucht in die Freiheit des reinen Geistes. Sie lehren uns, im eigenen Inneren und im Bewußtsein unserer Würde den Halt im Ewigen zu finden. Wir stehen offenbar hier erst bei dem letzten Kern des Schillerschen Wesens, aus dessen Quell ihm die Gedanken fließen. Wie kein anderer weiß er um das durch die Schicksalsnähe des Todes aus aller holden Zuversicht und Sicherheit herausgescheuchte Leben. Wie kein anderer weiß er, was es bedeutet, in nie wankender Treue zu dem Gesetz zu stehen, das unbedingt über uns gebietet, wenn die Lebenskräfte erliegen. Es war, wie er selbst es so klar betonte, nur ein Streit um die geschickte Darstellung, wenn er gegen Kant das Recht des Gefühls im Sittlichen in Schutz nahm. Im Tiefsten und Letzten steht er unbedingt zur Erhabenheit des Kantischen Sittlichkeitsgedankens. Wie könnte er anders, da er im Innersten seines Seins ein erhabener Charakter ist? Er ist, wenn irgendeiner, der Mann des heroischen Willens. So findet er die wahre Vollendung des Menschentums erst dort, wo die schöne Seele sich in den erhabenen Charakter verwandelt. Man könnte auch sagen: es ist die große Wehmut alles Menschentreibens, daß es uns zwingt, immer wieder das Land der Schönheit zu verlassen und bewußt im Reich des Erhabenen unsern Halt zu suchen. »Die Schönheit ist für ein glückliches Geschlecht, ein unglückliches muß man erhaben zu rühren suchen.« In Schönheit beginnt das Kind, im Erhabenen behauptet sich der Mann. Dann liegt Schönheit noch einmal vor ihm als ein letztes höchstes Ideal im Unendlichen. Dies ist die Folge der menschlichen Lebensalter. Es vollzieht sich an dieser Stelle mehr noch

als sonst das Wunder der Aneignung des Überlieferten aus dem Eigensten der Schillerschen Art. Es war in den beliebten Untersuchungen des achtzehnten Jahrhunderts zum Ästhetischen einfach zu einer Art von Gewohnheit geworden, das Schöne und das Erhabene nebeneinander zu stellen. Was hier überall halb gedankenlos geschah, wird bei Schiller innerlichste Notwendigkeit. Seine erhabene Seele blickt auf das Schöne als auf ein verlorenes Paradies und als auf eine letzte Verheißung, um im Erhabenen den Standort zu finden, der seinen Anker ewig hält.

So ergibt denn sein fruchtbarer Grundgedanke in erstaunlicher Einfachheit einen Überblick über die gesamte Bildungsgeschichte der Seele. Sie begann mit jener Einheit und Übereinstimmung in sich selber, die die Ganzheit des Menschentums ist, als einer holden Gabe der Natur. Sie mußte dies Einssein in sich selbst verlieren, als der immer schwerere Kampf um die wachsenden Aufgaben des Lebens die Kräfte zersplitterte und die Schicksalsgewalten das Dasein mehr und mehr zu einer bedrohlichen und gefährlichen Sache machten. Sie hat vor sich das Ziel der vollendeten Bildung, in der der Wille, Meister in sich selber, die Einheit des Lebens wiederherstellt, die verloren ging. Der Weg der Bildung schreitet also vom Schönen durch das Erhabene zum Schönen, von der Schönheit als einer holden Gegebenheit der Natur durch den Verlust und die Zerrissenheit zur Schönheit des Ideals. Schiller nimmt den Griechentraum seiner vornehmsten Vor- und Mitarbeiter in seine Weltanschauung auf, den Griechentraum der Winckelmann, Lessing, Herder und Goethe, und gibt dem Traum die wahre Vertiefung und sichere Fassung im philosophischen Begriff. Er schreibt seinen Zeitgenossen die Philosophie ihres hellenischen Bildungsgedankens. Hier erblickt er in dem großen Freunde und Nebenmann Goethe die vollendete Zielgestalt des in bewußter Bildung zur Schönheit geadelten Lebens. Hier sieht er sich selbst im Vergleich mit den Griechen und mit Goethe als den erhabenen Ringer um die Vollendung, als das Streben ins Unendliche, da jene das Ziel sind, die Griechen durch Glücksfügung der Natur, Goethe durch die Gewalt des im Vollendeten sich gründenden und erschaffenden Geistes. Der Geist der Menschheit schreitet von sich selber zu sich selber. Als der erste setzt Schiller das Gesetz seiner Selbstentfaltung auseinander. Er verdeutlicht es an der Geschichte der Dichtung und gewinnt einen klaren Unterscheidungsgrund für das Verhältnis der antiken und der modernen Poesie. Die antike Dichtung ist naiv, d. h. sie strahlt in einfacher Darstellung die schöne Einheit des in sich seligen und vollendeten Lebens wieder, aus der sie hervorgeht. Die moderne Dichtung ist sentimental, d. h. sie sucht jene Einheit, die dem Leben verloren ging. Sie handelt nicht vom Leben, wie es ist. Sondern

sie sieht das Leben in der Beziehung auf das Ideal. Sie singt vom Ideal als dem unwiederbringlich verlorenen Glück in der Elegie, sie schildert die Wirklichkeit in ihrem Abstand vom Ideal in der Satire, sie stellt es als wiederhergestellt in Bildern einer glücklichen und kindlichen Menschheit dar in der Idylle. Ein seherischer Tiefblick hat diese Einsicht ermöglicht. Seit Jesus Christus über die Erde ging, ist das Leben nicht mehr eine holde Gegebenheit wie für die Menschen des Homer, sondern eine furchtbare Aufgabe auf die Seele gelegt, mit der sie sich abzufinden hat mit Furcht und Zittern. Die Modernen sind die Dichter der christlichen Seele. Dante in der Göttlichen Komödie singt nacheinander heilige Satire, heilige Elegie und heilige Idylle. Milton erneut aus protestantischem Geiste die christliche Urbestimmtheit. Seine heilige Idylle des Paradieses ist in elegische Wehmut getaucht und erhält ihre Lebendigkeit durch das gewaltige satirische Gegenbild Satans. Merkwürdiger und noch tiefer blickend sah Schiller in diesen Aufstellungen die Entwicklung der Dichtung im neunzehnten Jahrhundert voraus. Sich selber hat er in seinem satirisch-elegisch-idyllischen Grundcharakter als den eigentlich modernen Poeten begriffen. Sein Geistesverwandter Lord Byron bewegt sich mit Titanengröße in demselben Umkreis des Satirischen, Elegischen und Idyllischen, die deutschen Nachahmer wie die französischen, Heinrich Heine und Alfred de Musset, gehen denselben Weg. Schiller hat jetzt den Durchbruch vollendet, mit dem er in jener Auseinandersetzung in der Abhandlung »Über Anmut und Würde« begann. Aus der Kritik der Begriffe erhebt sich die Deutung des Lebens. Er versteht es in seinem Wesen, indem er das Ideal über ihm aufrichtet. Wir erhalten die Deutung der geistigen Welt, die Selbstentfaltung des aus seiner eigenen inneren Notwendigkeit aus sich selbst und zu sich selbst bewegten Geistes. Schiller hat die Tür zu dem Wege aufgetan, auf dem die deutsche Philosophie weiter geht zu Schelling und besonders zu Hegel. Er ist der richtige Bahnbrecher für den deutschen philosophischen Geist, der genau in der von ihm gewiesenen Notwendigkeit seine große Weltdeutung versucht. Schiller aber steht fest auf dem sicheren Boden des Kantischen Kritizismus. Er verfällt nicht metaphysischen Überstiegenheiten.

Der große Künstler, der auszog, die volle Bedeutung des Künstlerischen für den gesamten Umkreis des Lebens zu ermessen, hat den Übergang vom Künstlerischen zum Dichterischen gewonnen und im weltgeschichtlichen Überblick über die Gesamtheit der Geistes- und Dichtungsgeschichte sich die Klarheit über das eigene Wesen und sein Recht begründet. Die kleine Abhandlung »Über das Erhabene« ist aus guten Gründen unter seinen philosophischen Schriften der reinste Schiller. »Die Schönheit ist für

ein glückliches Geschlecht, ein unglückliches muß man erhaben zu rühren suchen.« Die Abhandlung »Über das Erhabene« bestimmt dem Tragiker Schiller seine Aufgabe im Bereich der Dichtung. Er ist der Dichter für ein unglückliches Geschlecht der Zerrissenen und Verkümmerten. Er hat keine andere Möglichkeit als dies Geschlecht erhaben zu erschüttern und es durch erhabene Erschütterung zur Größe des Lebensgefühls zu erwecken. Das Leben ist erhaben, weil es aller Berechnung durch Begriffe kleiner Klugheit spottet. Das Leben ist erhaben, weil es das Walten der unerbittlichen Schicksalsmächte ist, die ebensosehr allen kleinen Verstand verhöhnen. Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft, und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirn gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich einmal aufhören —, nur in der Bekanntschaft mit denselben ist Heil für uns. Wir sollen es furchtlos schauen lernen — das grause Spiel der bald langsam schleichenden, bald schnell vernichtenden Veränderung, des unaufhaltsamen Verderbens. Dann packt es uns als eine Notwendigkeit, von außen kein Heil zu erwarten, sondern uns fest im Ewigen der Menschenwürde zu gründen. Das Leben ist der unaufhörliche Kampf mit den Schicksalsgewalten um Freiheit und Menschenwürde. Es verlangt, um bestanden zu werden, den heroischen Willen. Schiller wird als Tragiker der Dichter sein von den erbarmungslosen Schicksalsgedanken, die über dem Leben nicht sowohl walten als vielmehr das Leben sind. Er stellt seine reife Tragödie unter das einzige Gesetz der Wahrheit. Die Tragödie sei die Wahrheit vom Leben als der furchtbaren und in ihrer Furchtbarkeit erhabenen Angelegenheit, die es ist. So ruft sie den erhabenen Willen auf und schafft heroische Menschen. Innerhalb des Dichterischen ist aus dem Schillergeiste nun auch das Tragische in seinem Wesen bestimmt. Die Philosophie Schillers, wie sie aus der Tiefe seines Lebens kam, hat ihn zur vollen Selbstbewußtheit nicht nur des Dichters, sondern auch des Tragikers in ihm geführt. Sie steht hier an der Stelle, an der der Dichter dem Philosophen die Weiterführung des Gedankens abnimmt.

Alle jugendliche Unfertigkeit ist in der Strenge dieser lauteren wissenschaftlichen Gedankenarbeit überwunden. Die Schillersche Philosophie ist in allen Teilen richtige Lebenskunde. Wie rührend naiv hat der junge Schiller noch im Don Carlos in dem Idealisten allein den wahren Menschen gesehen. Realistische Gesinnung und Schlechtigkeit oder zum mindesten

Beschränktheit schienen gleichbedeutende Begriffe. Die große philosophische Schulung hat ihn auch hier in die Klarheit geführt. Sie schließt ihm das Verständnis des Lebens auf. Er beendet die Abhandlung »Über naive und sentimentalische Dichtung« mit einer Auseinandersetzung über den Unterschied des realistischen und des idealistischen Charakters. Er erkennt jetzt auch das Daseinsrecht, vielmehr die Daseinsnotwendigkeit des Realisten und gibt die erste tiefblickende Charakteristik beider. Jeder ist eine einseitige Durchbildung des allgemeinen Menschentums. Jeder hat sein Recht, seine Notwendigkeit, seine Schranken. Beide zusammen erst füllen den Umkreis des Menschlichen aus. Dem Realisten gehört die Erde, der Idealist sucht für sie die Weihe unvergänglicher Gedanken. Wo Realismus in gemeines Empirikertum, Idealismus in Schwärmertum übergeht, ergeben sich auf beiden Seiten Entartungen. Schiller hat den Realistenblick für die Wirklichkeiten des Lebens gewonnen. Er sieht es mit harten und unbestechlichen Augen. »Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Ungleichheit der Konditionen, über den Druck der Verhältnisse, über die Unsicherheit des Besitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen Übeln der Kultur mußt Du mit freier Resignation Dich unterwerfen, mußt sie als die Naturbedingungen des Einzig-Guten respektieren; nur das Böse derselben mußt Du, aber nicht bloß mit schlaffen Tränen beklagen.« Schiller ist Mann geworden in dem Ringen um die Wahrheit des Lebens.

Es ist ihm auf dem Wege die bedeutendste seiner philosophischen Entdeckungen in den Schoß gefallen. Er hat Goethe im Innersten seiner Wesenheit entdeckt. In den großen Briefen vom August 1794 hat Schiller als der erste das Goethesche Wesen in seiner Einzigartigkeit und Notwendigkeit, man dürfte sagen: in seinem Schicksalsgesetz erkannt. Er hat für alle Zeiten die Grundlegung wenn nicht der Goethekenntnis, so doch sicherlich der Goetheerkenntnis geschrieben. Er konnte es, weil ihm in Goethe als Tatsache des Lebens entgegentrat, was er als abschließenden Begriff für seine Philosophie suchte. Goethe war die Ganzheit des schöpferischen Geistes, der als Intuition vom Ganzen in die Teile das All durchdringt, der im Denken und Schaffen geschaute Wahrheit lebt und als die höchste Erscheinung des intuitiv künstlerischen Verstandes vom Gefühl her im Wirklichen das Ewige ergreift. Sein ganzes Dasein steht unter dem Gesetz der lebenden Gestalt. Als der neue Grieche in einer ungriechischen Welt muß er auf dem Wege des Erkennens jene Ganzheit der lebendigen Gestalt erringen, die den Griechen Gegebenheit ihres Lebens war. Hier ist die Schönheit das gestaltende Gesetz seines ganzen Lebens geworden. Die ästhetische Erziehung hat ihr Werk zur Vollendung gebracht. Schiller

eroberte Goethe als den Abschluß seiner philosophischen Selbstbildung. Er eroberte ihn für sich als den Schlußgedanken seiner philosophischen Arbeit. Er eroberte ihn für Goethe, indem er Goethe zum Verständnis all dessen brachte, was ihm in der gewaltigen philosophischen Arbeit seiner Zeit an Verstehen entgegenkam, und was für ihn selber einen notwendigen Bestandteil seiner geistigen Welt bilden mußte. Die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, von Schiller geschaffen und erzwungen, war im vollsten Sinne eine philosophische Tat. Sie war eine wahrhaftige Schöpfung aus dem Geiste der Philosophie wie kaum eine andere in der Geschichte des Geistes. Und so mündete die Philosophie Schillers in das große Leben.

Auch der neue Dichter in Schiller wurde aus dem Geiste der Philosophie geboren. Goethe nimmt Schiller aus der Hand Kants und geleitet ihn in sein neues Dichtertum hinüber, so jedoch, daß auch dies Dichtertum Schillers eigene Tat ist. Alles in seinem Geistesleben ist Selbsttätigkeit. Er empfängt den Dichter nicht aus Goethes Hand, sondern auch der Goethe, an dem er zum Dichter wird, ist seine eigene Schöpfung. Es handelt sich um den Übergang vom Gedanken zur Darstellung des Lebens. Zunächst ist es der Gedanke selber, der in das dichterische Leben hinüberwandert. Die philosophischen Gedichte gehen voran. Schiller wußte, an welchem Punkt er stand, als er das Gedicht »Das Ideal und das Leben« in wahrhaft heiliger Erregung an Wilhelm von Humboldt sandte und von ihm verlangte, daß er es wie ein Heiligtum in verschlossener Stille aufnehmen solle. Er hatte mit diesem Gedicht die Gewißheit gewonnen, daß der Durchbruch zum neuen Dichtertum gelungen war. In der Tat steht es einzig da in der Gedankendichtung der Welt. Der Gedanke selbst ist völlig Leben geworden, nicht Leben eines Menschen, sondern Leben der Menschheit. Die Menschheitsseele steigt in sich selbst herunter und offenbart die Kräfte, deren Streit ihr Leben ist, indem Leben und Gestalt ewig miteinander ringen und im Schönen und Erhabenen die Versöhnung und den Ausgleich finden, die die Wirklichkeit nicht kennt. Sie spricht dies ihr letztes Geheimnis aus mit der Stimme prophetischer Verkündigung. Das menschheitliche Leben in Schiller ist Gedicht geworden. Die ganze Gedankenwelt seiner philosophischen Hauptschrift, der Briefe über die ästhetische Erziehung, zusamt ihrer abschließenden Ergänzung in der Abhandlung »Über das Erhabene« hat sich zur dichterischen Gestalt gestrafft und zusammengefaßt. Der »Spaziergang« findet den Weg zu den Bildern des Lebens. Aber noch schafft der philosophische Gedanke den Bildern den Rahmen. Es ist der Gedanke von den Weltaltern der Bildung, wie sie von der natürlichen Harmonie des Beginns durch den Streit der Kräfte zur bewußten Harmonie der wahren Freiheit schreitet. Man könnte

ohne dies Gedicht nicht ahnen, welchen Reichtum an Anschauung der Schillersche philosophische Gedanke umschließt. Noch mehrfach beschäftigt ihn dieser freie Umblick und Überblick über das Werden der Menschenseele, indem der Zwang des Rahmens mehr und mehr fortfällt und die Einfachheit der unmittelbaren Anschauung an die Stelle des gedanklich Gebannten tritt. »Das Lied von der Glocke« schließt in diesem Sinne die philosophische Dichtung Schillers ab. Es gewinnt die unmittelbarste Lebensnähe und bleibt doch das Werk des philosophischen Dichters, indem es aus aller Zufälligkeit des Lebens heraustritt und allein die ewig notwendigen Gestalten der natürlichen Lebensentfaltung herausstellt von der Geburt bis zum Tode und in sie zugleich die großen Geschichtserschütterungen hineinfügt. Der Philosoph ist zum Volksdichter geworden. Er deutet und verklärt einem jeden im Volke sein natürliches Lebensgefühl, und indem er jedem sein Leben adelt, wird er zum Segen für sein Volk. Den Weg von »Ideal und Leben« zur »Glocke« geleitet und umrahmt in verschwenderischem Reichtum die Spruchdichtung, die ebenbürtig und überlegen neben die Köstlichkeiten der Spruchdichtung seit den Tagen der Griechen tritt. In ihr zumal setzt der Gedanke sich unmittelbar in dichterische Gestalt um. Aus dem mächtig gewappneten Haupt der wissenschaftlichen Arbeit springt Athene lieblich, strahlend, tapfer, lebendig, in quellfrischer Schönheit. Die Spruchdichtung reicht das Evangelium der Schillerschen Lebensbotschaft in kindhafter Einfachheit und Verständlichkeit weiter; es ist das Evangelium des Lebens, wie es, in freiem und genialem Geiste geführt, allen Niedrigkeiten sich entringt und die frohe Freiheit der Gotteskinder in sieghafter Gestalt der Schönheit und des Erhabenen findet. Wenn bei solcher Spruchdichtung in den »Xenien« sich Goethe Schulter an Schulter mit Schiller zusammenfindet und sie reden wie mit einem Munde die Botschaft, in der sie eins sind, nur daß diese Botschaft jetzt mehr als das große Weltgericht über die verkümmerte und verphilisterte Zeit ergeht, dann bekräftigt sich das Bündnis, in dem sie beide wachsen und in einem neuen Sinne Dichter werden, unmittelbar als die Erhebung der Zeitniederungen zu einer neuen Lebensgestalt in Schönheit und Würde. Was hier Verbundenheit war, ward Wetteifer bei den Balladen. Zwar sind auch sie bei Schiller Gedankendichtung und zeugen von den großen Schicksalsgestalten im Lichte der wandelnden Zeiten und zumal der dichterischen Zeiten, Urzeit, Griechentum und Mittelalter. Aber gerade für Schiller bedeuten sie doch eigentlich den vollen Durchbruch zur unmittelbaren Lebensfülle, wie sie in der Lebendigkeit der Bilder aus Natur und Geschichte und in der großartigen Erzählungskunst sich darstellt. So kann der Dichter nun den entscheidenden Schritt wagen. Er tritt aufs

neue in sein Reich der Tragödie hinüber. Er findet es nicht vor, sondern hat es neu zu schaffen. Aber er hat seine Verfassung, in der er es erschafft, in seinem Geiste vorausgebildet. Das Drama unter allen Dichtungsformen am meisten ist das Leben selbst, wie es sich unmittelbar als Dichtung ausspricht. Die Forderung der vollen Wahrheit in der Darstellung des Lebens tritt gebieterisch vor Schiller hin. Hier gilt es nun, in dem Wettbewerb mit Goethe zu bestehen, naturwahr wie er zu sein und unmittelbar lebendig wie er. Aber gerade hier löst sich dann auch die Schillersche Wahrheit von der Goethischen ab. Der höchste Ehrgeiz flammt in Schillers Seele auf und wird der schöpferische Gedanke seiner Vollendung: in seiner eigenen Weise, die in so vielfachem Sinn von der Goethischen verschieden, z. T. ihr entgegengesetzt ist, eben wie das Sentimentale vom Naiven, neben Goethe anerkannt zu werden als Dichter von eigenem und gleichem Rechte, so daß die beiden erst miteinander den vollen Umfang des deutschen Gedankens von Dichtung erfüllen.

Noch merkt man dem »Wallenstein« die schwere Arbeit des Losringens an. In unmittelbarer Anknüpfung führt er die Gedankenarbeit Schillers fort. Denn er setzt genau bei dem Schlußgedanken seiner Philosophie ein und macht aus der Unterscheidung des idealistischen und realistischen Charakters den gestaltenden Formgedanken seines Werks, wobei Schiller selbst überraschend genug den wissenschaftlichen Ausdruck der Methode gebraucht. Hier prägt sich der ganze Charakter der Schillerschen Reife aus. Nicht mehr sind die Idealisten allein die wahren Menschen und die gottberufenen Herren der Welt. Sondern Schiller drängt sie ganz in einen Winkel neben dem wirklichen Leben, so wie die Liebe eine Welt für sich und freilich in einem tieferen Sinne dennoch der Sinn der Welt ist. Die Idealisten, Max und Thekla, zwingt das Leben, das sie umschlingt und verschlingt, aus schönen Seelen zu erhabenen Charakteren zu werden. In ihrem Untergang werden sie zum Gericht über das Geschehen. Dies Geschehen, das breit den Vordergrund der Dichtung füllt, spielt sich in unerbittlicher Wirklichkeitsechtheit als das Feld der Realisten ab. Den Realisten gehört die Erde. Selbstlinge, Abenteurer, Glücksritter sind alle diese Staatsleute, Diplomaten und Soldaten, jeder nur mit dem eigenen Zweck beschäftigt. Unter ihnen, reiner Realist, von Ehrgeiz und Rachsucht getrieben, ragt Wallenstein dennoch über sie empor, nicht nur, weil er der größte ist, sondern, weil er sich als ein vom Schicksal erlesenes Wesen erscheint, dem die Sterne reden. Hier gestaltet denn der Schillersche Schicksalsgedanke das Werk. Denn er wird ja der Tragiker und Gedankendichter der Schicksalsgedanken sein. Das Schicksal steht aufgerichtet hinter dem Helden, gerade da er es endlich zu zwingen meint, und fällt ihn wie den

Opferstier, da nur er blind ist und alle andern die Stimme vernehmen, auf die er ein ganzes Leben gelauscht, und die er nur da nicht hört, wo sie übervernehmlich spricht. Er fällt in »betrogener Sicherheit«. Diese betrogene Sicherheit des Größten stellt uns Auge in Auge mit der entsetzlichen Undurchsichtigkeit des Lebens und ruft uns durch die Furchtbarkeit und furchtbare Erhabenheit des Lebens auf zur Besinnung auf die Ewigkeiten in unserm Innern. Sie mahnt uns an die Menschenwürde als den einzigen sicheren Schatz.

Schiller hat in schwerer Arbeit seine tragische Form gefunden. Er gebraucht sie in geschlossener und zusammengeraffter Meisterschaft in »Maria Stuart«, wie denn in diesen Meisterjahren allemal ein breit ausladendes Werk zu seiner Ergänzung nach einem straff zusammengefaßten ruft. Mehr noch als »Wallenstein« ist »Maria« ein Werk der Schillerschen Realistik. Einfacher als »Wallenstein« faßt es den Schicksalsgedanken. Der Gedanke, unter dem das neue Werk steht, ist der Gedanke, der jedes Menschenleben als vom Schicksal gezeichnet erweist, es ist der Gedanke des Todes. In jeder Szene geht es um Leben oder Sterben der Maria. Macht nun die furchtbare Erhabenheit des Todes die Menschen groß? Diese Großen der Erde, wie sind die klein! Jeder nur beschäftigt mit dem nichtigen Ziel der eigenen Selbstigkeit. Ist die Königin von England groß, die hier die Gegnerin vernichtet? Was ist der Grund des erbarmungslosen Hasses gegen die Geschlagene und Gefangene? Was sie im Lauf des Lebens Elisabeth angetan hat, das ist es nicht. Aber Maria ist schön, das ist die Todsünde im Kampf des Weibes gegen das Weib, für die es keine Vergebung gibt. »Maria Stuart« ist als das Lied von der bitteren Kleinheit des Lebens vor der Größe des Schicksals Schillers tragische Satire. Auch hier ist, in völlig neuem Sinne, die Weltgeschichte Weltgericht. Das Weltgericht ergeht im Sange vom Weibe und vom Leben. Schiller übersetzt das geschichtliche Geschehen zurück in die ewigen Gesetzlichkeiten des Lebens. Sie vollziehen sich an Maria selber. In die erzwungene Fassung ihres Beginns tritt noch einmal mit Mortimer die große Lockung des Lebens hinein. Noch einmal brechen die Leidenschaften hemmungslos als das wilde Leben los in der Szene mit Elisabeth. Aber die Lebensfülle und -ungebundenheit bedeutet hier wie immer in ihrer Falschheit den Tod. Vor dem Tode rafft sie sich in erhabener Fassung zusammen, und aufgerichtet wie in heroischer Tat erleidet sie das ewige Menschenlos.

Dem Werk des durchdringenden und unbestechlichen Verstandes folgt das Werk des Herzens. »Die Jungfrau von Orleans« singt nach der tragischen Satire die tragische Elegie. Die letzte Wehmut des Schillerdaseins umklingt dies Gedicht. Es ist das Lied vom Schicksal der göttlichen Idee

unter den Menschen. Da zumeist das Herz in Schiller dichtete, fand er das Volk. »Die Jungfrau von Orleans« ist Schillers erstes großes Lied vom Volke und vom Vaterlande. Da es um das Volksganze geht, sind wir zur äußersten Vereinfachung gezwungen. Schiller bringt das Volksleben auf seine einfachen Grundgestalten zurück. Alle diese Menschen sind einfache naive Menschen. Er breitet das Ganze des Volkes vor uns aus in Bauern, Bürgern, niederem und hohem Adel. Bürgern und Adel bedeuten Vaterland und König Schutz, Möglichkeit und Sinn ihres Daseins. Aber der König hat mit dem Vaterland sich selbst verloren. So tritt unter die Zerbrochenen die Jungfrau als der heilige Glaube an das Vaterland. Ihre Vaterlandsliebe ist Religion. Es ist der Glaube, der Wunder tut. Es ist das Wunder der Volkwerdung, das er wirkt. Sie hat das Volk geschaffen, und nun kommt nach dem Festtag, an dem die göttliche Idee unmittelbar lebenschaffend unter die Menschen trat, der Alltag zurück. Er kennt das Göttliche nicht mehr. Die Jungfrau ist ein Mädchen; die einzige Sorge ist, sie gut zu verheiraten. Aber auch in Johanna tritt mit dem Alltag die Natur an Stelle des Geistes, der sie ins Überirdische hob. Sie erlebt die Tragödie der großen Sendung. Auch in ihr spricht die Naturstimme des Mädchens. Sie liebt den Feind, sie ist gefallen. Die Gnade kann allein hier eingreifen. Sie schafft noch einmal die Stunde der großen Not. Die Not ruft noch einmal nach der Prophetin des Vaterlandsgedankens. Noch einmal im Sturm des Wunders tut sie das Werk der Volksschöpfung und fällt und stirbt im Siegeslaufe ihrer Sendung. Erst die gegenwärtige deutsche Geschichtsstunde hat uns das Seherische dieses Schillerschen Gesichts ganz enthüllt.

Wieder zurück zur Strenge und Unerbittlichkeit: »Die Braut von Messina« soll einmal ganz Ernst machen mit der antiken Größe der tragischen Form. Wieder vereinfacht der Dichter das Leben aufs äußerste. Aber es sind die allgemeinsten Züge des noch nicht geschichtlich gefaßten Menschendaseins, die heraustreten: an einem Leben an sich vollzieht sich ein Schicksal an sich. Es ist abermals eine Tragödie des Blutes wie die »Räuber«. Was diese Menschen vereinen sollte im Zug des Bluts, schafft ihnen in der Verworrenheit der Lebensfügungen Schicksal und Untergang. Aber kein Schicksal entbindet von der sittlichen Verantwortung. Da der junge Fürst keinen Richter über sich erkennt, muß er selbst sein Richter werden und verurteilt sich zum Tode. Das ist das wahre Schicksalslied Schillers. Aber das Schicksal besteht nur in der unentwirrbaren Undurchsichtigkeit des Lebens mit seinen Fügungen, die kein Verstand der Verständigen beherrscht. Die Wahrheit von unserm Leben ist, daß es Schicksal ist. Trotz des Schicksalsgedankens steht Schillers Trauerspiel unter dem höchsten Gesetz der persönlichen Verantwortung vor den unbedingten Geboten

des Sittlichen. Seine Tragödie in ihrer griechischen Einfachheit ist in Wahrheit durch und durch modern. Sie ist in ihrer ehernen Durchgeformtheit, in ihrer klassischen Vereinfachung, in dem Wundergewand ihrer Sprache ohne Frage ein Werk höchster Kunst, aber nur eine ganz durchgebildete literarische Kultur kann es unbefangen genießen. So wendet denn das nächste Werk, das abermals nicht dem bewußten Kunstwillen, sondern dem Herzen entstammt, von der hohen Kunst, die fast zur Künstlichkeit wird, entschiedener noch als irgend eins der früheren Dramen sich zur Volksmäßigkeit. Schiller gibt mit seinem »Tell« dem stammverwandten Nachbarvolk sein Nationallied, wie kein anderes Volk eins besitzt. Indem es unbefangener noch als die »Jungfrau« sich zum epischen Strom hinwendet, bildet es das epische Geschehen durch einen Griff höchster Kunst in eine dramatische Schönheit um. Wenn der Held, Tell, bei dem Aufbruch seines Volkes beiseite steht, so ermöglicht gerade dies, daß sein unschuldiges Leiden zum Leiden aller wird und den besten Mann der Schweiz zur Seele seines Volkes in seinem Freiheitsstreben macht. Denn seine Notwehr wird die Notwehr des Volkes. So gewinnt das Gedicht die geschlossene dramatische Einheit. Es ist der Sang von der Schweiz in ihrem Übergange von der Natur zur Freiheit. Noch einmal erhalten wir die große Vereinfachung des Lebens. Aber es ist nicht die Vereinfachung, die verallgemeinert, wie in der »Braut von Messina«, sondern die vereinzigt. Die Schweiz in ihrer Einzigkeit ist der Held des Werkes. Die große Natur spielt mit als Hochgebirge, Alm und See. Die Zustände der Menschen grenzen noch an die Urzeit. Sie sind Jäger, Fischer und Hirten. Der Bauer sitzt als ein kleiner König auf seinem Hof. Die Gestalten alle haben die Ehrwürdigkeit urzeitlicher und urmenschlicher Größe. Tell unter den Männern, Frau Stauffacher unter den Frauen sind urewiges Germanentum heldischer Ungebrochenheit, Gertrud Stauffacher, die schönste Frauengestalt Schillers, ist die Urgermanin, die den Gatten in die Kämpfe der Freiheit sendet. Doch gehört dies Kinderdasein eines glücklichen Volkes in die Geschichte hinein. Beim Kaiser ist die Quelle des Rechtes. Der alte Attinghausen ragt als der Überlebende der Väterzustände in die Gegenwart. Noch einmal dichtet Schiller seherisch von dem, was wir erlebten, denen der ehrwürdige Urvater den Übergang von alten Zeiten in ein neues Deutschland und seinen Freiheitswillen vermittelte. Der Druck der Gewalt bringt dies ganze Leben zur Sprache und mit dem Druck wächst die Auflehnung, vom dumpfen Seufzer der ersten Szene über das stille Raunen in der Familie im Gespräch von Mann und Frau zur offenen Aussprache der Freunde, die, Jüngling, Mann und Greis, die drei Urkantone vertreten. Endlich geschieht in der Rütliszene die erhabene Gründung der Bürger-

gemeinde. Der Schwur der Volkwerdung eint die Eidgenossen. Dann folgt in der Vergewaltigung Tells die tiefste Not. Aber aus der Not rettet wieder die Natur im Sturm auf dem See. Die Notwehr Tells rettet ihn selbst und rettet sein Volk. Für Schiller ist es der größte Gegenstand der Dichtung: ein Volk schreitet aus dem Glück der Natur in das Glück der Freiheit. Genauer ist zu sagen: es schreitet aus der Freiheit, die ein Geschenk der Natur ist, zur besseren Freiheit des bewußten sittlich-politischen Willens. Schiller ist auf dem Wege zur Naturinnigkeit, zur Unmittelbarkeit, zum Vaterländischen, zum Nationalen. Die Vaterlandsliebe führt er auf ihre Urwurzel in der Heimatliebe zurück. Ein einfaches und glückliches Menschengeschlecht träumt einen schweren Traum und erwacht aus ihm zu einem besseren und höheren Glück. Zur tragischen Satire und Elegie tritt abschließend die dramatische Idylle. Der sentimentalische Dramatiker hat die Allheit seiner Ausdrucksformen durchschritten.

Das dichterische Werk seiner Reife erweist, wie der Gedanke Leben wird. Er wird realistische Wahrheit in Wallensteim und der Maria, er wird Volk in der Jungfrau, er wird tragische Urform in der Braut von Messina, er wird Natur und nationales Leben im Tell. Schiller wird ein neuer Dichter an jedem seiner Werke. In jedem erschafft seine tragische Form sich neu. In jedem bringt die neue Wendung des Gedankens eine neue Menschenwelt hervor. In diesem Dichter arbeitete bei aller Gleichheit der Urgestalt ein grenzenloser Reichtum der Möglichkeiten. Auch die Bruchstücke des Demetrius, über denen ihn der Tod überraschte, zeigen noch, daß er aus dem Schaffen seines größten Werkes herausgerissen wurde. Die bis zum Letzten sich steigernde Selbsttätigkeit bleibt der Grundcharakter des geistigen Lebens in Schiller. Seine reife Dichtung sagt das letzte Wort über jene Wahrheit vom Leben, um die seine Philosophie rang. Er kam durch die Philosophie zur lebendigen Wahrheit seines Dichtertums.

Das Wort Hegels, nach dem eine Philosophie ihre Zeit ist in Gedanken gefaßt, ist von der Philosophie Schillers buchstäblich wahr, sofern nämlich sein Leben ein höchster Ausdruck seiner Zeit in ihrem geistigen Lebenswillen war. Schillers Philosophie ist im höchsten Sinne sein Leben in Gedanken gefaßt. Der Gedanke kam bei ihm aus dem Leben und ging bei ihm zum Leben. Das Leben wurde Gedanke, und der Gedanke wurde Leben, und das ist das Gesetz seiner Geistigkeit. Es hat keinen zweiten Dichter gegeben, bei dem wie bei ihm der Gedanke die Seele des Daseins war. Man hat bis jetzt die Lebensfülle und Lebensgewalt des Schillerschen Gedankens in seiner Philosophie nicht genügend erkannt. Man möchte ihn sehen als einen, der unter uns ist und hinter uns zurückblieb in seiner schwärmerischen Jugendlichkeit. Man hat ihn nicht gesehen, wo er wirk-

lich ist: nämlich weit über uns hinaus, in einer Höhe, die nur die seltenste schöpferische Freiheit und Vornehmheit erreicht. Das Wort Idealismus, in bezug auf ihn gebraucht, hat allzuviele irregeführt. Ganz gewiß ist Schiller der große Idealist. Aber er ist es nur in dem Sinne, daß er hineingehört in jenen großen Grundstrom der abendländischen Wahrheit, der in Platon seine eigentliche Quelle hat. Dieser Grundgedanke aber ist die abendländische Wahrheit selber, und Schiller ist mit nichten ein Schwärmer. Er ist in tiefster und sicherster Wahrheit gegründet. Dieser echte Idealismus bildet keinen Gegensatz zum Realismus. Er ist der Realismus, der sich selbst in seinen Gründen versteht. Der Realismus ist ein Idealismus, der sich in seinen Gründen nicht versteht. Goethe wußte es, daß Schiller viel lebensklüger, auch viel aristokratischer war als er selber. Es gibt nichts Idealistischeres als den Realismus Goethes, es gibt nichts Realistischeres als den Idealismus Schillers. Die beiden größten Gestalten des deutschen Geisteslebens haben zwischen sich nie eine Gegensätzlichkeit gesehen, sondern immer nur verschiedene Formgebungen desselben deutschen Wahrheitsgedankens. Nichts ist müßiger als der Streit um Schillers Dichtertum, der nicht zur Ruhe kommen will. Dies ist gewiß, daß Schiller unter allen, die in Deutschland Tragödie geschrieben haben, bei weitem der Mann der größten geistigen Tiefe, überhaupt der bedeutendste Mann war. Man erfasse ihn endlich in seiner Wahrheit. Wir stehen in der größten Aufgabe der deutschen Geschichte. Wir leben in der großen Selbstschöpfung des deutschen Volkes. Es muß noch viel tiefer in das allgemeine Bewußtsein dringen, daß diese Selbstschöpfung Schöpfung aus dem Geiste sein muß. Dieser Geist muß Geist vom Geiste Schillers sein. Denn Deutschtum ist ganz gewiß im ersten Gedanken Blut, aber noch gewisser im letzten Gedanken Geist. Je mehr der größte Volkslehrer der Deutschen, je mehr der Denker und Dichter des heroischen Willens in die Seele der deutschen Gegenwart eindringt, um so besser steht es um die deutsche Zukunft, die dem Weltreich des deutschen Geistes sein Volk erschaffen soll.

DER IDEALISMUS UND DIE LEHRE VOM MENSCHLICHEN HANDELN.

VON

ARNOLD GEHLEN (LEIPZIG).

In den folgenden Ausführungen betrachten wir eine Lehre vom menschlichen Handeln als das Kernstück einer philosophischen Anthropologie, welche selbst wieder als prima philosophia oder philosophische Grundwissenschaft erscheint. Diese Handlungslehre, in den Abschnitten IV und V umrissen, wäre des näheren ohne eindringende Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel gar nicht darstellbar, und dieser Anspruch stößt wieder auf eine moderne »realistische« Gegenbewegung gegen den »Idealismus«, die sich sehr oft auf uneigentliche und unechte oder bereits historisch gewordene Formen des letzteren zu beziehen scheint. Es schien daher notwendig, eine kurze Charakterisierung derjenigen idealistischen Positionen vorauszuschicken, die in der Tat unserer Bewußtseinslage nicht mehr entsprechen, sie aber dabei gründlicher zu charakterisieren, als das von seiten der realistischen Opposition bisher geschehen ist. Diese selbst wird am Schluß des III. Abschnittes als unfähig nachgewiesen, ganz bestimmten, sodann aufgezeigten Problemen gerecht zu werden. Die ganze Arbeit ist also ein Versuch, durch Nachweisung neuer und vom Streite unergriffener Inhalte denselben über sich hinauszuführen.

I.

K a n t hat mehrfach (z. B. Proleg. Anh., Kr. d. r. V. 1. Aufl. 366 ff., dazu 2. Aufl. 274 ff.) seinen transzendentalen Idealismus von anderen, mißverständlichen Bedeutungen des Wortes unterschieden. Im § 13 der Proleg. kennzeichnet er einen »verwerflichen« Idealismus, und zwar einen »träumenden«, der »bloße Vorstellungen zu Sachen macht«, und einen »schwärmenden«, der wirkliche Sachen in bloße Vorstellungen verwandelt.

Diese Bemerkungen charakterisieren gut eine entsprechende menschliche Haltung, die, mit anderen Worten, darin bestehen würde, seine Vorstellungen schon für realisiert zu halten (»schwärmend«), oder umgekehrt die Vorgänge der äußeren Welt für Traum. So angesehen zeigt sich, daß beide Bestimmungen nicht entgegengesetzt sind, sondern sich ergänzen. Es gibt einen Zustand, da der Mensch der Welt gegenübersteht als einem phantastischen, verräterischen Raume, in dem eine bodenlose Fülle bunter und bedrückender Phänomene sich ablösen — »aber ein Bewußtsein steht über allem, das ist das des Träumers« (Strindberg). In der Tat macht diese menschliche Wirklichkeit die eigentliche Substanz mancher Dichtungen Strindbergs, z. B. des Traumspiels aus, und überhaupt liegt hier, auch ohne jene pathologische Ausschließlichkeit, eine ewige Möglichkeit der ästhetischen Weltansicht: manche Schauspiele Calderons oder Shakespeares erzeugen eine träumerisch-spielende Auflösung des Realitätsgefühls, und selbst Goethe, sonst in tiefem Kontakt mit dem Wirklichen, sprach von dem »farbigen Abglanz« des Lebens.

Selbstverständlich liegt hier eines der Motive zur Unterscheidung einer »Erscheinungswelt« von einer »Welt an sich«, als der Ansatz des Erlebens einer bestimmten idealistischen Problematik. Wenn der so bestimmte ästhetische Idealismus bloß der eines solchen Traumbewußtseins ist, macht er das Sein bodenlos und leugnet endlich, ganz seinem Weltgefühl gemäß, das Dasein der Materie. Er ist sofort kenntlich an einer ganz eigentümlichen Setzung, die ich die »falsche Sichtbarkeit« nennen möchte, und die sich ausgesprochen bei Schopenhauer, merkbar auch bei Berkeley findet. Der erstere sagt in seinen Jugendmanuskripten: »Der Charakter der Welt würde Falschheit sein, wenn mit der Anschauung des Dinges die eigentliche Erkenntnis seines Wesens nicht vollendet wäre«, — vielleicht der klarste und kürzeste Satz des ästhetischen Idealismus. So unterscheidet Schopenhauer auch, der Sichtbarkeit eine übertriebene metaphysische Bedeutung zuschreibend, »Grade der Sichtbarkeit des Willens«, die zu seiner Objektivation und zum Abbilde seines Wesens gehörten, nennt sogar die Materie die »Sichtbarkeit von Raum und Zeit« usw.

Diesen träumenden Idealismus stellt nun Schopenhauer schon im § 3 seines Hauptwerks neben die »uralte Weisheit der Inder«. »Es ist die Maja, der Schleier des Trugs, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume (!), gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält!« Der künstlerische Einschuß in dieser Weltanschauung ist unver-

kennbar, und er erscheint deutlich in der Lehre vom Genie, vom »reinen Subjekt des Erkennens«, das »die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation, . . . so daß man nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide eins geworden sind«. In diesem Zustand gibt es keinen Unterschied von Betrachter und Gegenstand, von Phantasie und Wirklichkeit, sondern bloß noch eine sich selber genügende Bilderwelt.

Jetzt die andere Seite: seine Vorstellungen schon für realisiert zu halten. Es gehört wenig psychologische Erfahrung zu der Einsicht, wie leicht sich ein ungeprüftes und trügerisches Allmachtsgefühl mit der bezeichneten träumerischen Kontemplativität verbindet. Nicht zufällig ist dieses Allmachtsbewußtsein im Idealismus aller Schattierungen aufzuzeigen, und mit Recht richten sich hiergegen die tieferen Einwände aus der menschlichen »Geworfenheit« und Begrenztheit. Im Zusammenhange des hier noch behandelten »ästhetischen« Idealismus stellt sich die Allmacht oft ganz naiv als Glaube an Magie und okkulte Zauberkraft vor, so natürlich wieder bei Strindberg und Schopenhauer, der einmal sagt: »Wenn wir Menschen unser Inneres recht erkenneten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden«! In dem »Versuch über Geistersehen« nimmt er denn auch die Tatsachen des Okkulten als eine Bestätigung seiner Lehre von der alleinigen Realität des Willens in Anspruch: erst der Idealismus führe uns auf den Standpunkt »von welchem aus wir über alle jene Dinge, also auch über Visionen und Geistererscheinungen, ein richtiges Urteil erlangen können«!

Ein anderes ist die lebendige Wurzel, der vitale Hintergrund einer Philosophie, ein anderes die geistige Durcharbeitung und Gestaltung einer so vorgegebenen Haltung, deren Umguß in Probleme. Ich würde mir nicht erlauben, alle Seiten der P h i l o s o p h i e Schopenhauers auf die so erkannte ästhetisch-idealistische Erlebnisbasis »zurückzuführen«, halte aber an der folgenden allgemeinen Erkenntnis fest: ein ganz bestimmter, chaotisch sich lähmender Triebzustand ist es, dessen Bewußtsein mit diesen Merkmalen der Traumwelt, der »falschen Sichtbarkeit« und der falschen Allmacht zu kennzeichnen ist. Tritt dieser Zustand in ungewöhnlicher, Verarbeitung erzwingender Stärke auf, so ergeben sich solche stets auf den Einzelnen bezogene und an verwandte Gemüter appellierende Weltanschauungen, wie sie in den Philosophien Schopenhauers und wohl auch Berkeleys vorliegen. Berkeleys durchaus auf dem Prinzip der falschen Sichtbarkeit aufgebauter Idealismus ist 1714, in seinem 29. Lebensjahre fertig, die Philosophie Schopenhauers 1818 ebenfalls in seinem 30. Jahre. Beide Denker haben keine Entwickelung und hören damit auf, produktiv

zu sein, sie bauen nur noch aus und wenden an, was sie erschaut haben. Eine jede Philosophie, welche Interpretation von Triebzuständen ist, hat diese Unfruchtbarkeit. Schopenhauer empfängt später noch Einflüsse indischer Philosophie, an der er aber wieder nur die zwei ihn bestimmenden Grunderlebnisse sieht: das Majamotiv, die Welt als Traum — und die Lehre von der »Umkehr des Willens«, vom Nirwana, d. i. der Technik der Triebstillegung. In seiner spätesten Zeit bringt er es fertig, ohne ein Wort seines Systems inhaltlich zu ändern, dasselbe mit dem Geist eines massiven Altersmaterialismus zu erfüllen.

II.

Von diesem ästhetischen Idealismus ist der logokratische, wie ich ihn nennen möchte, nach Herkunft und Wesen gänzlich unterschieden. Er ist bisher nur ganz vereinzelt, aber äußerst folgenreich, und nur auf den höchsten Höhen menschlicher Abstraktionskraft aufgetreten: Plato, Descartes, Leibniz, Fichte, Hegel heißen die großen Namen. Diese Ansicht entsteht nicht im anschauenden, sondern im denkenden Bewußtsein, aber in einem solchen, wie es eben nur höchst selten einmal erscheint: in einem unmittelbar und dauernd analytisch und synthetisch produktiven. Und weil die rein gedankliche Produktivität, sehr unterschieden von »guten Einfällen« wie nicht weniger von dem beharrlichen Ausbau einer Grunderfindung oder -überzeugung ohnehin ein seltener Zustand des Bewußtseins ist, kann man sich nur mit äußerster Anstrengung und nur eine Strecke weit in ein Bewußtsein hineindenken, das spontan und unaufhörlich unmittelbar produziert: eine Schwierigkeit, die dem naiven Widerspruch zugrunde liegt, den Locke gegen den Leibnizischen Satz »der Mensch denkt immer« richtet, und die vor allem verschuldet, daß der inhaltliche, konkrete Gedankengang etwa von Hegels Logik oder von Fichtes Wissenschaftslehren im allgemeinen nur in Bruchstücken wirklich nachvollziehbar, aber in gar keiner Weise populär zu machen ist, so wenig wie die mathematischen Spitzenleistungen, zu denen einige der genannten Denker vordrangen. Ein aufmerksames Nachvollziehen der Fichteschen Versuche, sich verständlich zu machen, lehrt ohne jeden Zweifel, daß Fichte in Denkerlebnissen und potenzierten Bewußtseinszuständen zu Hause ist, und sie als selbstverständlich voraussetzt, die man erst mühsam nach seiner Anleitung sich rekonstruieren muß. Über die Unmitteilbarkeit seiner Philosophie war sich daher Fichte keineswegs im klaren: manchmal gab er zu, der Idealismus könne nie Denkart sein, sondern sei immer nur Spekulation, dann wieder will er diese seine Wis-

senschaftslehre sogar zur Grundlage der deutschen Nationalerziehung machen oder mit ihrer Hilfe das Christentum an jedermann bringen.

Die absolute Verständnislosigkeit Schopenhauers gegenüber Hegel und Fichte beweist, daß zwischen dem ästhetischen und dem logokratischen Idealismus keine Verwandtschaft der Ausgangsbasis besteht. Man kann den letzteren, glaube ich, auf zwei Grundsätze zurückführen, in denen alle die genannten logokratischen Idealisten übereinkommen: es gibt nur Eine Wissenschaft, lautet der erste. Und diese Wissenschaft hat nur Einen Ort, besagt der andere: nämlich sie lebt, vollzieht sich, sie entsteht in einer creatio continua im Geiste dessen, der allein im Besitze der Wahrheit sich fühlt und um ihre Mitteilung ringt, im Geiste Platos oder Fichtes oder Hegels, und zwar ist sie nicht sein privates oder subjektives Nachdenken, sondern durch ihn, durch Plato oder Fichte oder Hegel spricht der Weltgeist oder Gott oder die Wahrheit selbst — sie sind nur das Organ und Werkzeug der in ihnen und durch sie hindurch zeugenden einen großen Wahrheit. Das ist der logokratische Idealismus. Die deduktive Methode, die er überall befolgt, ist dann eine Selbstverständlichkeit: gibt es nur eine Wissenschaft und lebt sie nur in einem Kopfe, so muß sie dieser Kopf aus sich selbst heraus produzierend und den Gang der Intuitionen in ihm nachdenkend entfalten, eine Wahrheit wird die andere erzeugen, und der große Organismus aller verbrüderten Wahrheiten ist das System. Alle diese Denker wenden sich daher gegen die Erfahrung als Quelle und nächsten Inhalt der Philosophie und damit gegen den bloß reflektierenden Verstand.

Schon bei Descartes, so vielschichtig und vieldeutig seine Philosophie auch ist, und so wahr sein Selbstgeständnis: ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in qua hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo — schon bei Descartes ruht das ganze System auf diesen beiden Grundsätzen: auf der Intuition der Einheit der Wissenschaft, die ihm in einem dramatischen Traum am 10. Nov. 1619 offenbart wurde: »X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem« —, und auf der Intuition Gottes und der damit gegebenen Gewißheit, daß alle Deduktionen und Denkschritte des einsamen Philosophen in ihrer Wahrheit von Gott garantiert und bestätigt sind. Hierin liegt das entscheidend Neuartige der Cartesischen Philosophie: es gibt nur eine einzige Wissenschaft von mathematischem Typus, und sie ist angelegt in den einfachsten und durchsichtigsten Einsichten über quantitative Verhältnisse, von Gott, der den Meditierenden begleitet, bestätigt und eingegeben. Die Welt wird jetzt stumm, ein berechenbarer Mechanismus, der Mensch wird ratio, Denkkraft — noch göttliche Denkkraft, ein Engel, der eine Maschine

bewohnt — aber was wird, wenn Gott aus dem System verdunstet, da er schon nach Descartes zwar die klarste Idee, aber sonst unerkennbar ist? Dann wird eine der verbogenen Seiten dieser Philosophie hervortreten: nicht die jesuitische, nicht die spezifisch französische, sondern die »physiokratische«, die auch in Fichtes Idealismus eine große Bedeutung hat. Dann werden wir »maîtres et possesseurs de la nature« (Discours), und am Ende werden wir ein moderner Mensch, Konsument, Atheist und Wissenschaftler.

Descartes macht also für sich, im Kampfe mit Träumen und Dämonen (ob ihn nicht der Teufel betrügt?) die Entdeckung der Einen großen Wissenschaft: »Il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher« — heißt das schlichte Programm. Denn man darf (Regulae) nicht annehmen, daß die Wissenschaften nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände voneinander gesondert wären, »denn da alle Wissenschaften insgesamt nichts anderes sind, als die menschliche Vernunft, die stets eine und dieselbe bleibt, mag man sie auf noch so viele Gegenstände anwenden . . . so liegt kein Grund vor, den menschlichen Geist durch irgendwelche Schranken einzuengen«. Diese universalis sapientia hat nur wenige und einfache Bedingungen: daß man ganz von vorne anfange, denn der, der am wenigsten von dem gelernt hat, was man bisher als Philosophie bezeichnete, ist am geeignetsten, die wahre Philosophie zu lernen! Daß man Arithmetik und Geometrie lernt, als die durchsichtigsten von allen Wissenschaften, und die leichtesten, und daß man sich nur mit Gegenständen beschäftige, bei denen man eine der mathematischen gleichartige Gewißheit erlangen kann. Denn auch in der Mathematik gibt es nur e i n e Wissenschaft, und keine getrennten Gebiete, und Descartes stellt in seiner Géométrie ganz zielbewußt die Frage: »Comment trouver une facon générale de résoudre tous les problèmes qui ne l'ont encore jamais été?« »Man wird also zu der Annahme geführt, daß alle Wissenschaften untereinander derart verknüpft sind, daß es bei weitem leichter ist, sie alle insgesamt zu erlernen, als eine einzige von den übrigen loszulösen«.

Überall nun, wo eine scientia universalis gesucht wird, rückt notwendig die M e t h o d e in den Mittelpunkt. Darauf kommt es für Descartes in erster Linie an, und sehr oft führt er i n h a l t l i c h seine Probleme, sogar die der analytischen Geometrie, nur um ein paar Schritt weiter, um zu zeigen, daß die Methode fruchtbar ist, und überläßt den weiteren Ausbau anderen. Und vor allen Dingen beachte man den folgenden Zusammenhang im Aufbau alles logokratischen Idealismus: im Bewußtsein ihrer absoluten Einzigartigkeit kommt es diesen Denkern immer darauf an, von vorne anzufangen, einen prinzipiellen Anfangspunkt zu finden und alle Denktradi-

tion ausstreichend einen schlechthin neuartigen Anfang zu setzen. Hat man diesen gefunden (und der berühmte Existenzzweifel dient nur zu seiner Ermittelung, ebenso wie die Einleitungen und Erläuterungsschriften Fichtes zu seiner Wissenschaftslehre), hat man diesen gefunden, und ist man im Besitz der Universalmethode, so kann man deduzieren, d. h. ohne sich in der bunten Fülle des Erfahrenen zu verlieren kann man rein spekulativ ableiten, was alles in dieser Urerfahrung enthalten oder nicht enthalten sein kann, und unter welchen Gesetzen daher jede künftige Erfahrung stehen muß. Dieser deduktive Hochmut (allein Leibniz zeigt seine besondere Größe, indem er ihn vermeidet) ist für den logokratischen Idealismus kennzeichnend. Dabei ist der unbeirrbare Glaube an die Denkbarkeit des Seienden nicht idealistisch, sondern einfach die notwendige philosophische Grundüberzeugung. Idealistisch ist der universale Apriorismus dieser Art des Denkens. Cartesisch im besonderen noch ist eine große und verhängnisvolle Konsequenz: da wirklich durchsichtig nur die mathematische und logische Welt ist, und die körperliche, soweit sie rein quantitativ betrachtet wird, so wird alle nichtphysische und nichtbegriffliche Realität als uneinsehbar und deshalb belanglos abgeschoben. Seit Descartes kann die Philosophie nichts anderes mehr denken, als Begriffe und materielle Dinge, — aber nicht das, was weder Begriff noch Materie ist: Gott oder die Seele oder das Volk oder die Rasse. Sonst ist Descartes überhaupt mit Recht als Beginn der Moderne gesetzt worden. Er ist revolutionär, diktatorisch und demokratisch: was der bon sens nicht einsieht, muß falsch sein oder konfus.

Bekanntlich richtete sich auch das philosophische Hauptinteresse Leibnizens auf die Eine Universalwissenschaft und die dazugehörige Eine Universalmethode. Er hatte schon im jugendlichen Alter von etwa 18 Jahren die Intuition eines »Alphabets der menschlichen Gedanken«, d. h. einer auf Analyse, Zeichenfestsetzung und rechnender (kombinierender) Synthese beruhender »divine science«, zu der er eine maßlose Liebe zu haben gesteht. Er habe, so sagt er, damals eine bewunderungswürdige Überlegung angestellt, daß man nämlich eine Art Alphabet der menschlichen Gedanken müsse herausfinden können, und daß man durch Kombination der Buchstaben dieses Alphabets und durch Analyse der daraus gebildeten Worte »Alles« (omnia) entdecken und beurteilen könne. Diese Wissenschaftsidee muß er für den Gipfel menschlicher Leistungskraft gehalten haben, denn durch sein ganzes Leben hindurch kann man den Ausbau derselben und die Auseinandersetzung mit anderen Denkern, die jeweils nur Teile dieser Generalidee betrieben, verfolgen. Leibniz war der Überzeugung »qu'il n'y avait point d'invention qui approchât de celle-ci . . . et qu'il n'y

avait rien de si capable d'éterniser le nom de l'inventeur« (zit. Couturat)! Kurz näher charakterisiert, handelt es sich um folgendes Verfahren: am Anfang jeder wissenschaftlichen Bemühung steht das Interesse an exakten und durchsichtigen Definitionen. »Definitionum condendarum cura mihi a puero fuit maxima« (zit. Iwanicki, Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu, 1933). Diese Definitionen sind die »praecognita ad scientiam universalem«, d. h. sie bilden die für jede scientia universalis so unentbehrliche Ausgangsthematik. Eine jede Definition führt nun auf nicht weiter auflösbare Begriffselemente, partes simplices seu termini indefinibiles, und ebendahin führt die Analyse jeder möglichen Aussage, denn jeder Prädikationsbegriff ist im Subjektsbegriff enthalten und die Analyse eines Subjektsbegriffs muß so auf alle möglichen aus ihm zu entwickelnden Prädikate stoßen. (Dabei ist gesetzt, daß alle Urteile in letzter Linie analytische sind, auch die Erfahrungsurteile, nur daß zur Einsicht in den analytischen Charakter etwa des Satzes: »Blei schmilzt bei 326°« ein unendlicher Prozeß der Analyse des Subjektsbegriffs gehören würde.)

Gesetzt nun, es gelänge, eine einigermaßen vollständige Tafel aller »Kategorien«, einen Katalog der idées simples durch vereinigte Bemühung aufzustellen, den Elementarvorrat menschlicher Begriffsbildung übersehbar zu machen, so könnte man jedem solchen Begriffselement Zeichen zuordnen (characteristica universalis) und dann durch ein bloß rechnendes und kombinierendes Verfahren alle denkbaren, noch nicht gesehenen Wahrheiten ableiten. »Dadurch alle notiones compositae der ganzen Welt, in wenig simplices als deren alphabet reducirt, und aus solchen alphabets combination, wiederum alle dinge, samt ihren theorematibus, und was nur von ihnen zu inventiren müglich, ordinata methodo mit der zeit zu finden ein weg gebahnet wird« 1686. Dabei hat Leibniz den Satz des Hobbes, daß jede Tätigkeit des menschlichen Denkens auf Rechnen zurückkomme, ausdrücklich unterstützt (Th. Hobbes merito posuit omne opus mentis nostrae esse computationem) und er erwartete von seiner Methode, daß sie alle Meinungsverschiedenheiten wie in der Mathematik unmöglich machen solle, ja daß dann alle Irrtümer nur noch Rechenfehler wären, die man unfehlbar auflösen könne.

Diese Methode auf die mathematischen, philosophischen, theologischen, auf die juristischen, politischen, technischen und physikalischen Gegenstandsgebiete hin zu entwickeln, ein enzyklopädisches Universalsystem aufzubauen, das ist das Lebenswerk Leibnizens. Dabei dachte er nicht nur an die Systematik des schon Erkannten und Erforschten, sondern ebenfalls an Methoden zuverlässigen Ausbaus der Forschung (ars inveniendi,

ars interrogandi — für Reisen, Politik, Jurisprudenz! —, ars interrogandi naturam = Methodik des physikalischen Experiments usw.), an die Ergänzung der gewöhnlichen Logik assertorischer Urteile durch eine Logik der Wahrscheinlichkeiten und Chancen, bis in die Theorie des Glücksspiels hinein, kurz, an die Organisierung der ungeheueren ihm erschlossenen und zugänglichen Weltbreite von diesem Einheitspunkt der scientia universalis her.

Der logokratische Systemgedanke verbindet sich bei Descartes und Leibniz mit Setzungen, die man sonst durchaus als realistisch anzusehen gewöhnt ist. Weder Descartes noch Leibniz leugnen das Dasein der Materie oder weisen dem Geist eine außerweltliche Stellung an, im Gegenteil: beide setzen ausdrücklich »Geist« und »Materie« in eine notwendige Beziehung zueinander. Idealismus ist also nicht notwendig Bewußtseinsidealismus in der engen Fichteschen Bedeutung — aber auch dieser reine Immanenzgedanke entwickelt sich bei Fichte zur vollständigen logokratischen Systemidee. Diese wird in der Schrift »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« 1794 entwickelt.

Was, so wird gefragt, macht eine Reihe von Aussagen oder Sätzen zu einer Wissenschaft? Sicherlich nur der Zusammenhang, der den einzelnen Sätzen erst durch ihre Stelle im Ganzen ihren wissenschaftlichen Wert verleiht. Da aber das Ganze einer Wissenschaft Gewißheit mit sich führen soll, so muß wenigstens Ein Satz gewiß sein, der allen übrigen seine Gewißheit mitteilt, »so daß, wenn und inwiefern dieser Eine gewiß sein soll, auch ein zweiter, und wenn und inwiefern dieser zweite gewiß sein soll, auch ein dritter usf. gewiß sein muß«.

Dieser Ausgangssatz muß daher vor allem Zusammenhang seine Gewißheit haben, er ist ein »Grundsatz«. Jede Wissenschaft muß daher, wenn in ihr ein System ist, einen und nur einen Grundsatz haben. Es entsteht die Frage, wie sich die Gewißheit des Grundsatzes an sich und wie sich die Befugnis begründen läßt, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewißheit anderer Sätze zu folgern.

Diese Frage: »Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich« beantwortet die Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre hätte mithin 1. die Möglichkeit von Grundsätzen überhaupt zu begründen, zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiß sein könne. 2. Die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können. Sie hat also die Grundsätze und die systematische Form aller anderen Wissenschaften zu bestimmen. Der

Grundsatz der Wissenschaftslehre selbst ist Grundlage aller Gewißheiten und selbst keines Beweises fähig — alle anderen Sätze haben nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewißheit. Dieser Grundsatz muß unmittelbar gewiß sein, d. h. seine Form darf nur für seinen Gehalt und sein Gehalt nur für seine Form passen, durch ihn müssen alle möglichen folgenden Sätze mittelbar oder unmittelbar dem Gehalt oder der Form nach bestimmt werden, und aller überhaupt mögliche Gehalt muß in dem seinigen liegen (die letztere Bestimmung ist immanenz-idealistisch, sie bedeutet, daß alle überhaupt mögliche Aussagen solche über das Ich wären.) »Mithin müßte, wenn unsere Voraussetzung richtig sein, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige sein, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem anderen enthalten wäre«. Fichte versucht daher zu zeigen, daß es Ein System des menschlichen Wissens gäbe, also einen Grundsatz, aus dessen Form und Gehalt jeder andere Satz, den wir zu wissen glauben, nach einer Ordnung folgt. Einige Konsequenzen dieser scientia universalis:

Wenn nun erstens der Grundsatz in allen seinen Folgerungen deduktiv erschöpft wäre, d. h. ein vollständiges System auf ihn aufgebaut wäre, wenn er auch selbst wieder als letztes Resultat die Folge aller auf ihm aufgestellter Sätze sein würde, so daß also der logische Prozeß des Systems eine Kreisbewegung vollziehen würde, so ist als bewiesen anzunehmen, daß die Wissenschaftslehre auch alle künftigen je noch möglichen Wissenschaften begründen kann.

Die Wissenschaftslehre enthält zweitens jeden Grundsatz jeder Einzelwissenschaft als einen Folgesatz in ihrem eigenen System, jede Einzelwissenschaft zweigt aus einem Grundsatz an irgendeinem logischen Ort aus dem Kreisgang der Wissenschaftslehre ab. Die letztere leitet dabei nur das Unbestimmte und Notwendige (etwa den Raum und den Punkt) ab, während die Einzelwissenschaft der Geometrie diese Setzungen als ihren Grundsatz annimmt und sich nun durch weitere Bestimmung dieses Unbestimmten in Freiheit abzweigt und selbständig macht. Kein logischer Satz, auch nicht der des Widerspruchs, darf drittens der Wissenschaftslehre als gültig vorausgesetzt werden — im Gegenteil muß jeder logische Satz und die ganze Logik aus ihr bewiesen werden. In den Sätzen der Wissenschaftslehre sind Gehalt und Form vereinigt, der anzugebende Abzweigungsort der Logik ist dieser: durch Reflexion auf die Form des Verlaufs der Wissenschaftslehre und durch Abstraktion von ihrem Gehalt kommt die Logik als Sonderwissenschaft zustande.

Das Objekt der Wissenschaftslehre ist also das Eine Gesamtsystem des

menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form Einer Wissenschaft abgeleitet und aus einem Grundsatz begründet. Diese in sich zurückkehrende scientia universalis liefert allen einzelnen Wissenschaften ihre Grundsätze, auf denen diese jeweils aufbauen. Damit hat er, Fichte, das Ziel erreicht, nach dem alle Philosophie immer schon unterwegs war (»Alle Philosophen sind auf das aufgestellte Ziel ausgegangen«), und er hat das Recht, den Namen Philosophie auszustreichen und seine Wissenschaftslehre an deren Stelle zu setzen.

Das zweite große Hauptmotiv der Fichteschen Wissenschaftslehre ist dann sein Freiheitspathos: nachdem Kant gezeigt hat, daß es notwendige Gesetze des Bewußtseins gibt, verlangt die absolute Freiheitsposition Fichtes, auch diese noch durch Reflexion auf das eigene notwendige Vorstellen zu durchschauen und ihnen gegenüber die Freiheit zu gewinnen. Der Denk- und Vorstellungsmechanismus ist der Ort der tiefsten Unfreiheit, die Wissenschaftslehre daher nichts anderes, als dieser Versuch, alle notwendigen Zusammenhänge des Bewußtseins frei zu vollziehen, wozu sie sich des bezeichnenden Haupt-Postulates bedient, daß im Ich nichts sei und vorgehe, was es nicht selbst in sich setze.

III.

Diese Beispiele mögen zur Verdeutlichung dessen genügen, was hier unter dem Ausdruck »logokratischer Idealismus« verstanden werden soll, ohne daß es wohl nötig ist, etwa aus Hegel noch weitere Zeugnisse anzuführen. Sie mögen aber auch genügen, um einzusehen, daß sowohl der ästhetische wie der logokratische Idealismus nicht das sind, wozu wir uns bekennen können. Der letztere nämlich widerspricht in sehr bedeutender Beziehung anderen Erfahrungen, von denen wir nicht absehen können und wollen. Dieser Widerspruch muß jedoch nicht mit Versicherungen, Vorwürfen oder besserwissendem Eifer geltend gemacht werden, sondern philosophisch:

Der logokratische Idealismus ist nämlich notwendig intellektualistisch, unter welcher Bezeichnung nicht eingewendet werden soll, daß er denkt oder nachdenkt oder schwierig nachdenkt, sondern daß er die reflektierte Erkenntnissituation als die menschliche Grundsituation hinstellt, oder daß er dem Menschen in Hinsicht seiner letzten Bestimmung nur die Rolle des einsamen Metaphysikers zuzuweisen vermag. Um also in Kürze den sehr populären Begriff »Intellektualismus« wissenschaftlich zu definieren, so soll als erstes Merkmal

gelten, daß in einer intellektualistischen Philosophie die system-konstruierende, produktiv nach-denkende Tätigkeit des Denkers ohne weiteres als die höchste und eigentliche menschliche Leistung erscheint. In Hegels System wird nach der Religion, der Weise, wie das nichtwissenschaftliche Bewußtsein die Wahrheit an sich bringt, noch die »Wissenschaft« abgehandelt, nämlich seine, Hegels Philosophie, so daß er bekanntlich nicht nur im Anspruch — wie jeder logokratische Denker — sondern auch im System sozusagen der letzte Höhepunkt menschlicher Möglichkeiten ist. Dieser Anspruch einer einsamen Absolutheit ist noch im Zusammenhang buddhistischer oder christlicher Tradition möglich, aber ich halte ihn für das heutige Zeitbewußtsein für unvollziehbar.

Dieses erste Merkmal des Intellektualismus erscheint gern unter der These: das Subjekt sei seinsmäßig (ontologisch) eo ipso höher als das Objekt, oder die jeweils einen Gegenstand übersehende und erkennende Instanz sei damit jenem an Wert oder Seinsgrad übergeordnet — eben eine intellektualistische Voraussetzung. Es folgen daraus leicht die weiteren Merkmale:

Indem der spekulative Denker seinen Reflexionsort festhält und nun deduziert, indem er der Entfaltung durchsichtiger Zusammenhänge, die in ihm vorgeht, zusieht und darin das Glück der Fruchtbarkeit und die Gewißheit dazusein findet, entsteht der entscheidende Irrtum einer rein produktiven, widerstandslosen Existenz bei behauptetem Ich. Alle logokratischen Idealisten waren in dem Sinne, in dem das Christentum ein kreatürliches Nichtigkeitsgefühl fordert, sehr verdächtige Christen. In der durchdringenden Gewalt des beziehenden (analysierenden und synthetisierenden) Gedankens, dem in der Tat nichts widerstehen kann, scheint mitgegeben zu sein, daß es keinen ursprünglichen Widerstand und keinen verschlossen bleibenden Inhalt der Welt geben könne, also, mit reflektierten Worten, kein Objekt, zu dem nicht wesensnotwendig ein Subjekt gehöre, was ein unwiderlegbarer Satz (»Satz des Bewußtseins«) ist. Es folgen daraus wieder zwei sehr problematische und typisch logokratische Verwechslungen:

1. Daß alle menschlichen Existenzprobleme Reflexionsprobleme seien: daß es mithin möglich sei, eine typische menschliche Lebensgeschichte, in allen Höhen und Tiefen der Durcharbeitung, deduktiv vorauszuentwerfen (Hegels Phänomenologie des Geistes). Hier ist der Ort des Angriffs Kierkegaards gegen Hegel: daß er die Existenz mit der Spekulation betrüge. (Wobei es eine von Kierkegaard nicht entfernt gelöste Frage bleibt, wie überhaupt die Spekulation zu der Annahme kommen könne, daß sie das Existieren zu erklären oder zu denken vermöge — je tiefer Kierke-

gaard polemisch die Kluft zwischen beiden aufreißt, um so rätselhafter wird die Möglichkeit des Hegelschen Irrtums).

2. Die Gleichsetzung alles Erfahrbaren mit dem schon Gegebenen. Es liegt in der Konsequenz des logokratischen Denkens, und es ist ein tiefer und originaler idealistischer Anspruch, den Gesamtgehalt des möglicherweise Begegnenden und aller je möglichen Erfahrbarkeiten unentwickelt in dem schon Gegebenen zu vermuten. Das Gegebene sei unentwickelt unendlich reich und in dieser impliziten Fülle bestehe seine Realität und Objektivität, also zuletzt nicht in einem tauben »Sein«, sondern in einer Fülle verschlossener Inhalte. Ein Etwas ist daher um so realer, je mehr in ihm über das hinaus »aufgehoben« ist, was es ohne weiteres hergibt. Indem nun das analysierende Denken diesen impliziten Gehalt entwickelt, gewinnt es zweierlei: nämlich angeblich einen Vorentwurf künftiger faktischer Erfahrungen (Schellings Naturphilosophie), und tatsächlich eine Chance, den idealistischen Satz vom Bewußtsein (Nichtgegebenes gibt es nicht, allem Sein ist ein Bewußtsein zugeordnet) gegen den Einwand zu halten, das Gegebene erschöpfe nicht das möglicherweise Seiende: doch, wird geantwortet, dieses sei implizit mitgegeben. Auch noch mit dem Recht wird das Gegebene allem je Erfahrbaren gleichgesetzt, mit dem man irgend etwas in der Wirklichkeit als unveränderlich und immer identisch ahnt.

Nach der Anschauung Fichtes oder Hegels enthält jedes vorhandene Ding in sich aufgehoben den Gesamtgehalt aller ontologischen Beziehungen, die ihm im System vorausgedacht waren und aus denen es so »abgeleitet« wurde, und eben darin besteht seine Realität. Ein Ding analysieren bedeutet also zweierlei: es hineinstellen in den Gesamtzusammenhang des Seins, die Notwendigkeit seines Daseins und Charakters zu durchschauen suchen — und: künftige mögliche Erfahrung aus dieser Einsicht in die Zusammenhänge vorausentwerfen. Diese beiden Seiten drückt ebenso der Satz Leibnizens aus: »Omnis substantia singularis in perfecta notione sua involvit totum universum, omniaque in eo existentia praeterita praesentia et futura.« Der Satz von der Gegebenheit des Zukünftigen heißt bei ihm: »praedicatum futurum esse futurum jam nunc verum est, itaque in rei notione continetur.«

Hiermit haben wir allerdings die tieferen weltanschaulichen Hintergründe des Idealismus betreten, und hier liegen fast untrennbar seine großartigen Leistungen neben und in seinen Irrtümern. Es muß gesagt sein, daß das eben geschilderte Implikationsverhältnis ein unentbehrliches ontologisches Strukturgesetz meint, das zwar dem modernen Denken fast völlig verlorengegangen ist, aber dennoch philosophisch not-

wendig gefordert ist. In der ganzen antiken, mittelalterlichen und idealistischen Philosophie hat man Implikationsverhältnisse zu denken verstanden, so verschieden man auch des näheren verfuhr: ob man sie als Art und Gattung im logischen oder realen Sinn faßte, als Verhältnis des begrifflichen Einschlusses, als das einer »Substanz« zu ihren Attributen oder Modi, als idealistisches Verhältnis der Gegensätze, die ineinander enthalten sind oder sonst — immer hat man einen grundlegenden und wesentlichen Zug der Wirklichkeit zu fassen geglaubt, ohne den wohl auch das moderne Denken auf die Dauer nicht auskommen kann. (Siehe das Problem des Verhältnisses des Einzelnen zum Volke!)

Verzichten wir aber hier, die Erkenntnisleistungen dieser beiden eben entwickelten (s. oben 1 und 2) Voraussetzungen zu rühmen, und stellen wir in zunächst polemischem Interesse eine bestimmte Folge derselben bei den logokratischen Idealisten fest: es verschwindet nämlich jetzt aus dem System alle Fremdheit, Unpersönlichkeit, Sachhaftigkeit und Neutralität der Ereignisse und Gegenstände, es gibt kein »Es« mehr, denn allen wirklichen und möglichen Gegebenheiten entspricht ja ein Einsichtsprozeß, ein jeder Sachzusammenhang wird ja von einem Bewußtsein synthetisch vollzogen (Kant), und prinzipiell wenigstens entspricht einem jeden Vorgang eine mögliche Einsicht in seine Notwendigkeit. Das Bewußtsein, die Reflexion hat die Kraft, sich immer tiefer in sich selbst zu versenken und dabei immer reichere Voraussetzungen seines eigenen Lebens zu entwickeln, und je mehr es darin fortschreitet, um so vollendeter wird seine Einsicht in die Gesetze und die Bedeutungen des Gegenständlichen, um so vollkommener der durchsichtige Zusammenhang aller Erfahrungen und die Überzeugung von ihrer Notwendigkeit und ihrem Sinn. Es gibt nun eigentlich nichts Fremdes und Geist-Anderes, nichts Sinnloses, Zufälliges, Chaotisches, sondern es treten die allgemeinen Leibnizischen und Hegelschen Bestimmungen ein: die Welt ist wohlgeordnet, vernünftig, durchgeistigt und voller Sinn, der große Optimismus darf sich ausbreiten. Auch Schelling steht dieser Ansicht natürlich nahe: »das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüt, Geist und Willen«. Sowenig ein »Es« in der Welt zugegeben wird, sowenig erst recht im Ich: die Fichtesche Philosophie hat sich besonders auf den Grundsatz eingelassen das Ich sei, was es sei, für sich, und in ihm sei nichts, was es nicht selbst in sich setze.

Für Leibniz und Hegel wird nun die Welt ein System universaler Erfüllungen, aber nur eben gedachter, oder logisch ausgedrückt: alle möglichen Aussagen und Wahrheiten sind Sätze a priori (oder für

Leibniz: analytische Urteile), d. h. sie sind als notwendig und sinnvoll aus reiner Vernunft einsehbar, wenn auch vielleicht erst nach einem unendlichen Untersuchungsprozeß. Und so erkennt man endlich, von dieser widerstandslosen Welt entzückt, überhaupt keine Grenzen mehr an: kein Fremdes und Zufälliges, keine Enttäuschung, die nicht über sich hinaus auf die Erfüllung wiese, keine Möglichkeit des Irrtums, außer durch Trägheit, keine Sünde, wenn nicht aus demselben Grunde, nichts Unerkennbares, das nicht wenigstens in einem Höheren mitbegriffen wäre — also, mit einem Wort, es gibt keine Negation.

Vielleicht hätte es Hegels System nicht zu jener ungemeinen Wirkung gebracht, wenn es ihm nicht gelungen wäre, für dieses Ethos (das nun wirklich etwas sehr problematisch »Idealistisches« hat) die genau passende logische Form aufzunehmen: daß es kein Negatives gibt, ist bei ihm formallogisches Denkprinzip, nämlich seiner dialektischen Logik. Hegel läßt das dialektische Denken auf dem Grundsatz beruhen »daß das Negative ebensosehr positiv ist«: »indem die Negation bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt, sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff«. So leistet das dialektische Denken jenem Vernunftoptimismus die bedeutendsten Dienste, es systematisiert ihm gleichsam, aber mit der logokratischen Idee ist es nicht notwendig verbunden — Descartes und Leibniz kommen ohne dasselbe aus, und umgekehrt wieder gibt es dialektische Realisten und Materialisten.

Nachdem so der ästhetische und der logokratische Idealismus wohl einigermaßen charakterisiert sind, tritt an uns wohl die Aufgabe einer Einleitung in eine dritte Form desselben heran, wie wir sie zu vertreten gedenken. Um diese an bestimmten Problemformulierungen zu entwickeln, müssen wir uns vorher von dem abstrakten philosophischen Realismus abgesetzt haben.

Gegenüber dem philosophischen Realismus, wie er im 19. Jahrhundert zu entwickeln versucht wurde, muß man auf dem eben angedeuteten Einwand bestehen: er ist abstrakt, also »intellektualistisch« in einem zweiten, aber ebenfalls präzisen Sinn. Ein realistisch-philosophisches System, z. B. ein mit den naturwissenschaftlichen Denkmitteln aufgebautes, besteht nämlich in einer objektiven Lehre, einer Theorie. Eine Theorie ist ein sachlicher, gegenständlicher Begriffszusammenhang, der den Forderungen eindeutiger Bestimmtheit, unveränderlicher Gültigkeit und möglichst auch anschaulicher Vorstellbarkeit so weit entsprechen soll, wie es erreichbar ist. Eine solche Theorie hat also formal eine sehr wesentliche Übereinstimmung mit der realen Außenwelt, aus der sie gewonnen ist: ihr objektiver, gegenständlicher, beharrlicher Charakter, ihr Charakter als Nicht-

Ich, ihre Fremdheit und Eigenständigkeit als anschaulichen Wesenszug teilt sie mit der Welt der realen Objekte, und die Ausdrücke »Gedankending«, »Gedankengebäude« sind sehr treffend für Sachzusammenhänge, die im Kopfe mit derselben Unbeweglichkeit und Gültigkeit stehen, wie die Dinge draußen im Raume. Es ist ein sicheres Resultat der idealistischen Philosophie, daß dies nicht die Form ist, in der alle ganzheitlichen Wahrheiten auftreten können. Die realistische Anschauung der Welt (aber die unverfälschte und nicht gerade durch solche »Theorien« unmerklich abgetönte) ist in allem natürlichen und alltäglichen Verhalten die selbstverständlich gültige, und eine jede Philosophie, die sich irgendwo von ihr entfernt, muß am Ende wieder auf sie stoßen. Sie ist daher gültig in allen praktischen und theoretischen Haltungen, in denen das Bewußtsein durch die Wahrnehmung und deren gedankliche Durcharbeitung, also durch Erfahrung bestimmt ist, und immer bilden sich so als Lebensresultate solche theoretische »Anschauungen«, Komplexe von Gedankendingen mit dogmatischem Charakter, nur daß solche allgemeine Anschauungen jeweils durch die Praxis kontrolliert und unmerklich verändert werden. Die realistische Ansicht reicht also genau so weit, wie der Umkreis allgemeiner, aus der Erfahrung gewonnener Überzeugungen, und der Übergang von dieser Art des Bewußtseins zur Handlung geschieht wesentlich auf dem Wege der Anwendung, d. h. der Umsetzung von Theorien in Tatsachen.

Jetzt wird wohl deutlich, inwiefern ein jedes realistische Denkgebäude abstrakt ist: es sieht ab, und zwar von der Bezogenheit eines jeden Vorstellungssystems auf den, der es hat, genau wie eine Wahrnehmung das Ding gibt, aber den Akt des Wahrnehmens darin verschwinden läßt. Es erfolgt, wenn man dies einsieht, notwendig eine Relativierung jeder Theorie durch eine ergänzende Fragenreihe: zu welchem sozialen, nationalen oder rassischen Typus diese oder jene Theorie notwendig in Beziehung stehe, oder welche dem Theoretiker selbst unbewußten individuell-charakteristischen Voraussetzungen sich in ihm »ausdrücken« oder »durchsetzen«, oder andere dieser notwendigen Fragen, welche so recht die moderne geisteswissenschaftliche oder geschichtsphilosophische Situation bezeichnen, und das Interesse verstehen lassen, das bei jeder politischen, philosophischen oder religiösen Theorie noch nach dem frägt, den sie charakterisiert, oder als dessen Wesensausdruck sie zu verstehen ist.

IV.

Es wäre schon etwas getan, wenn man nun einige echt philosophische Probleme aufzeigen könnte, welche weder logokratisch vorbelastet wären,

noch auch den Einwänden unterlägen, die man gegen die realistische Denkweise vorbringen kann, und die man am besten ableitet, indem man zeigt, wo die realistische Denkform entscheidend versagen muß. Sie tut es an zwei Stellen:

1. Bei der Handlung. Man kann allmählich die »Innenwelt« des Menschen, obschon sie niemals da ist, sondern vollzogen wird, allenfalls in objektivistischer Denkform vergegenständlichend vorstellen — übrigens auch niemals die eigene, sondern nur die des Anderen, der uns ohnehin von außen entgegentritt. Aber den Übergang von der Innenwelt zur Außenwelt, von einem vollzogenen Seinsmodus zu einem vorhandenen kann man sich in keiner Weise »vorstellen«. Dieser Übergang heißt in der einen Richtung »Einverseelung« (Nietzsche) oder Erinnerung, in der anderen Handlung. Es erübrigt sich wohl der Nachweis, daß weder der ästhetische, noch der logokratische Idealismus, noch auch der Realismus eine Philosophie der Handlung haben, wie es denn in der Tat keine gibt. Ich formuliere daher einige Probleme, die einer Philosophie der Handlung aufgegeben wären.

Die Handlung gehört also zu den Realitäten, deren man nur im Vollzug innewerden kann, und die man nur im unmittelbaren Verkehr mit anderen erlebt. In der objektiven Betrachtung von außen, in theoretischer Haltung kann man niemals wissen, ob eine echte Handlung vorliegt oder nicht vielmehr eine bloße »Reaktion«. Es ist schon deshalb fraglich, ob Tiere eigentlich handeln, oder ob sie bloße Durchgangsstellen für Reiz- und Reaktionszusammenhänge sind, und es ist völlig rätselhaft, wie eigentlich die tierischen Instinkthandlungen verlaufen, da man sie nicht nachvollziehen kann, sondern sie nur von außen hat; ja sogar beim Menschen drängt sich diese Beurteilung der Handlung als bloßer Reaktion um so mehr auf, je genauer unsere Kenntnis von den objektiven, subjektiven und historischen Bedingungen der fraglichen »Handlung« ist. M. a. W. tendiert jede objektive Betrachtung des Menschen, je mehr sie dessen Inneres zu vergegenständlichen vermag, um so entschiedener dazu, ihn als »Automaten«, d. h. unfreien Reaktionstypus aufzufassen. Deshalb ist, wie ich in meiner Theorie der Willensfreiheit (1933) gezeigt habe, dieses Problem bei objektiver Analyse als unlösbar nachweisbar. Geht man umgekehrt mit einigen Idealisten vom immanenten Standpunkt des bloßen Bewußtseins aus, so kommt man auch nur auf bloße Bewußtseinsvollzüge, in die die eigentliche Handlung aufgelöst wird, bis zu dem verwegenen Satze Schellings, daß Handeln auch nur eine Form des Anschauens wäre.

2. Der Ausgangspunkt der philosophischen Handlungslehre ist damit

bestimmt. Er kann nicht sein irgendein in der Wahrnehmung gegebenes Ding oder Wert oder ein Sachverhalt der objektiv betrachteten Umwelt, und auch nicht eine »Tatsache des Bewußtseins« im engeren Sinn (der abstrakt idealistische Ansatz). Sondern, wie ich schon 1931 vorschlug, nur eine Situation, d. h. eine jede konkrete Befindlichkeit des ganzen Menschen im Beginn des philosophischen Interesses. Die Analyse der gegebenen konkreten Situation — die notwendige Frage des reifen und denkenden Menschen: wer bin ich, und unter welchen Verhältnissen und Bedingungen lebe ich — ist nach meiner Überzeugung der gegebene Ausgangspunkt ethischer Überlegungen, und diese Situation ist die wirkliche, konkrete Befindlichkeit, in der ich mich mit diesen zufälligen Bestimmungen, mit diesen Anderen zusammenlebend, unter gegebenen, schon sehr künstlichen Lebensbedingungen, in einem Staate und Volke, mit solchem Beruf und Besitz und diesen Fertigkeiten, solcher Sprache usw. vorfinde. Und diese Analyse der Situation des Denkenden ergibt die prima philosophia, die einleitende philosophische Wissenschaft, die wir einmal, um einen Namen zu haben, philosophische Anthropologie nennen wollen. Diese Betrachtung ist auch von vorneherein und ungezwungen geschichtlich, indem die vorgefundenen Lebensbedingungen jeweils ohne mein Zutun schon gewachsen sind; indem ich meine Existenz abhängig und bezogen finde von zahllosen geschichtlichen Bedingungen, deren Inbegriff Kultur heißt, entsteht die Frage nach dem Wesen des Menschen, als einem geselligen, so und so charakterisierbaren Wesen, das sein Leben auf der Grundlage einer nach bestimmten Richtungen umgearbeiteten Natur allein führen kann, und zu dessen Wesen als Mensch bestimmte Tatsachen wie Familie, Staat, Tradition, Arbeit, Technik usw. notwendig gehören. Von hier aus gliedert sich notwendig ab die objektive Betrachtung des Menschen nach den Gesichtspunkten des Geschlechtes, der Rasse usw., sowie die subjektive, welche ihn als denkendes und planendes Wesen ansieht. Die Situation ist also der Ort eines sehr reichen Zusammenschlusses von Inhalten, von dem aus eine geschichtliche Betrachtung den Menschen in seiner Kultur als Handlungs- und Leistungszusammenhang faßt, während speziellere Ansichten ihn als Lebewesen im biologischen Sinne (in seiner Stellung zum Tierreich usw. nach der Thematik der biologischen Anthropologie und Rassenkunde) und als subjektives Bewußtsein (mit aufzeigbaren Strukturen) erblicken. Besonders in diesem letzten Teil würde es darauf ankommen, eine große Reihe von Ergebnissen des klassischen Idealismus wieder zu erwerben, wie z. B. daß das Bewußtsein wesentlich in sich schon Bewußtsein eines anderen Bewußtseins ist, daß die Handlung eine Bedingung des Bewußtwerdens ist usw.

Geht die Philosophie allein vom Menschen »von außen« aus, so läuft sie Gefahr, materialistisch zu werden. — Geht sie allein von Tatsachen des Bewußtseins aus, so wird sie abstrakt immanenz-idealistisch und redet von einem berufslosen Ideal- und Allgemeinmenschen unbestimmter Herkunft. Ich glaube, nur die konkrete Situation mit dem Brennpunkt der Handlung enthält das System aller speziellen Fragen in sich. Noch auf einem anderen Wege ergibt sich die hier gezeigte Aufgabe, wenn nämlich gleich von vorneherein der Philosophierende sich als ganzen Menschen und nicht nur in abstrakten Hinsichten oder gar bloß als reflektierendes Bewußtsein durchdenken will.

3. Eine zentrale Gedankenreihe im Zusammenhang dieser prima philosophia ist daher die Handlungslehre oder Ethik im alten Sinne von Ethos = Verhalten. Dahin gehört:

a) Eine Lehre vom Habitus, d. h. eine aus der Natur des Menschen folgernde Diskreption seines rechten Verhaltens. Hier würde eine erneute Durcharbeitung der stoischen Ethik außerordentlich wichtige Hinweise geben können, denn diese entwickelte erstens zahlreiche, aus gesellschaftlichen und politischen Situationen abgelesene Konstitutionsbegriffe des menschlichen Verhaltens, und bietet zweitens in gewissen ihrer Gleichungen (z. B. natürlich = vernünftig = richtig = gut. — bonum = honestum = wohlgeartet) die Möglichkeit, schon hier Grundgedanken der objektiven, nach rassischen und völkischen Merkmalen fragenden Betrachtung sozusagen von innen zu bewähren und in die Ethik aufzunehmen. Diese Lehre vom Habitus wäre rein deskriptiv-pädagogisch, sie würde ebenfalls in Anlehnung an die Stoiker durchaus praktische Grundbegriffe entwickeln, wie Einübung, Gewöhnung, Training, Zucht, Disziplin, Vorbild usw., und in sehr deutlichem Gegensatz gegen die ästhetisch reflektierende objektive Wertlehre stehen.

In dieser Ethik beansprucht die folgende Fragenreihe ein ganz besonderes Gewicht: inwiefern verändert das tätige Dasein gesetzmäßig den Bewußtseinszustand des Menschen, indem es gewisse Fragen erledigt, die durch Handlungen aufgehoben werden, und neue aufwirft, die überhaupt nur unter praktischen Horizonten auftreten können. Ich meine das so: gewiß sind eine große Reihe der konventionell überlieferten philosophischen Fragestellungen nur bedingt sinnvoll, indem sie nur in einer rein kontemplativen Existenz denkbar sind, und gewiß gibt es rein theoretische Probleme, die sozusagen das Licht des Alltags nicht aushalten (z. B. manche der konventionellen Erkenntnistheorie), während sich andere im Verlaufe einer notwendigen Erfahrungsordnung, die man nicht überspringen darf, erst nach und nach einstellen. Manche bloße Reflexion-

probleme werden durch die Handlung »ausgehängt«, wie etwa das der Realität der Außenwelt im Gegensatz zu dem echten Problem des Realitäts g r a d e s der Welt, mich und meinen Bewußtseinszustand mit einbegriffen. Es muß in umgekehrter Richtung zur Handluug auch einen tiefen Unterschied machen in der Art, wie man die E r i n n e r u n g denkt, ob man zerrissen oder reflektierend an seiner Erinnerung hängt (à la récherche du temps perdu), ob man tätig auf seiner Vergangenheit wächst, oder ob man die tiefe Einsicht teilt, daß auch der Habitus des Leibes sein Erinnerungssystem enthält.

Es ist wichtig zu sehen, wie dann gewisse wohlbekannte Grundprobleme ein völlig verändertes Gesicht bekommen, z. B. das eben erwähnte vom Verhältnis meines Bewußtseins zur Außenwelt. Auch dies ist ein »bedingtes Problem«, und ich behaupte, daß jenes erregende Auseinanderfallen dieser beiden Welten gerade darin verschwindet, daß man einen »Habitus« bekommt: wer allmählich das, was er wollte und dachte und wofür er sich einsetzte um sich herum wachsen sieht, weil er tätig war, und umgekehrt in diesem Kreise seiner anfänglichen Uneinigkeit mit der Welt die Widerstände, Erfolge und Erfahrungen in sich hineingenommen, verarbeitet und »verdaut« hat, wird Person, d. h. s e l b s t W e l t , und ihm wird jetzt dieses alte Problem in einem ganz veränderten Lichte, eher Leibnizisch als Cartesisch, erscheinen. Ja, es gibt einen »zweiten Dogmatismus« praktischer und politischer Art, der in der festen Gewißheit besteht, daß das, was man in d i e s e m Zustand noch überzeugend findet, auch gültig und erreichbar ist. Dieser praktisch-politische Dogmatismus ist ein ganz anderer als der »realistische«, der einfach die Theorien im Kopf mit der Wirklichkeit verwechselt, der sich mit Vorliebe an den ersteren anbiedert, und der oft in missionierenden Privatüberzeugungen besteht, während man zu den Überzeugungen des »zweiten Dogmatismus« nur durch tätige Erfahrungen innerhalb der Gemeinschaft kommt.

b) Es lassen sich ferner eine ganze Reihe unechter Reflexionsstandpunkte von der Frage aus kennzeichnen, wie sie zu dieser Wirklichkeit der Handlung und des Habitus stehen. Idealität kann nämlich auch eine Schwachheit derer sein, die sich mit dem Faktischen einzulassen zögern: »Der Grund des Zauderns kann auch in einer Zärtlichkeit des Gemüts liegen, welches weiß, daß im Bestimmen es sich mit der Endlichkeit einläßt, sich eine Schranke setzt, und die Unendlichkeit aufgibt — es will aber nicht der Totalität entsagen, die es beabsichtigt« (Hegel). Hierher würde ich besonders ein bekanntes Scheinproblem der Ethik rechnen, das nach dem »Wertmaßstab« fragende. Haben wir denn, so wird gefragt, objektive Maßstäbe, um den anderen und die Werte, die er repräsentiert und

trägt, zureichend zu beurteilen? Diese Frage kann gegen die ästhetisch-psychologische Ungezogenheit des Beurteilens und vorlauten Absprechens gerichtet sein, die man nur bei begabten Leuten findet, die nichts Ernstliches zu tun haben, und verdient dann nicht die Wichtigkeit, mit der sie auftritt. Sie kann auch besser gelegentlich aus dem Bedürfnis nach gerechten Gesichtspunkten stammen, wenn Mißdeutungen naheliegen, sie übersieht aber zweierlei: daß der wirkliche und tätige Verkehr mit Anderen immer nur einen Sektor seiner Person betrifft, sich aber gegen den Teil der Person, der nicht in einer gegebenen Beziehung zu uns steht, diskret zu verhalten hat, und nichts zu beurteilen, ja daß man, zu je höherem und bedeutenderem Werke man mit Anderen kooperiert, ihnen um so mehr »moralisch« hingehen lassen muß, als ein Adiaphoron im Sinne der Stoiker, denn je entscheidender ein Mensch will, und je Größeres, um so mehr sieht er notwendig im Anderen nur den Parteigänger, Gegner oder Neutralen, den er noch zu gewinnen hat, und um so gleichgültiger werden ihm die Gesichtspunkte der moralisierenden objektiven Wertlehre sein können. Auch das gehört zur Lehre von der Verwandlung unseres (in diesem Falle moralischen) Bewußtseins durch unsere Tätigkeit, und in der beharrlichen Ignorierung solcher Dinge liegen die Gründe, weshalb so viele konventionelle philosophische Thesen von der Gegenwart abgelehnt werden.

Und ferner hängt ja die Unwirklichkeit der traditionellen Ethik bereits an der Voraussetzung ihres Verfahrens, gerade die echten Begegnungssituationen in ein klassifizierendes, wertendes und »wissenschaftliches« Betrachten einfangen zu wollen, während gerade diese oder erst recht beständigere Lebensverhältnisse zwischen Menschen nur möglich sind, wenn jeder der Fähigkeit des Anderen sicher sein kann, auch gelegentlich hinzunehmen, »einzuklammern« und zu übersehen. Überhaupt: wenn ich mich im Walde verlaufen habe, so ist mir auch ein Vorbestrafter willkommen, der den Weg weiß. Das soll heißen: der jeweils erscheinende Wert eines Menschen hängt ganz vom Zug- und Drangfeld der Situationen ab, die von sehr einmaligen (wie im eben gebrachten Beispiel) bis zu dauernden oder chronischen wechseln können, stets aber das erst »ausschneiden« oder seligieren, was von den Eigenschaften des Menschen für uns überhaupt in Betracht kommen kann. Dabei gibt es bestimmte und unveränderliche Grundlagen aller jeweils möglichen zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen man überhaupt mit Werten rechnet: über die Rassen hinweg kann man allenfalls auf kaufmännische Fairneß beim Handeltreiben rechnen, nur innerhalb der gleichen Rasse gibt es eine Gemeinsamkeit vitaler Wertungen, nur in demselben Volke eine

solche von politischen oder Charakterwerten, und innerhalb desselben Standes eine Einigkeit in der Beurteilung von Leistungen oder in Geschmacksfragen der Standessitte. Es ist also unsere gewachsene und gewordene Natur, die in alle Situationen eingeht und eine unendliche Fülle abstrakt »möglicher« Werterlebnisse und Begegnungschancen erst einmal ausschließt, nämlich alles, was in solchen verschiedenen Hinsichten jeweils artfremd ist.

4. Damit berühren wir natürlich das Relativismusproblem, welches sehr einfach liegt. Es ist nämlich ein reines Reflexionsproblem, setzt also eine ungebundene, ungesteuerte und durch nichts präformierte Reflexion voraus. Erst dann, wenn ich nämlich z. B. selbst keine die anderen ausschließende religiöse Überzeugung habe, ist es eine mögliche Frage, welche der vielen religiösen Dogmensysteme denn nun der »Wahrheit« am nächsten stehe. Oder wenn ich selbst politisch nichts entscheidend will, kann gefragt werden, welche politische Theorie denn nun »recht habe«. Man kann auch zeigen, daß solche Fragen aus der bloßen Reflexion heraus niemals eine Lösung finden können, denn wenn diese sich wirklich durchführt, endet sie immer bei der Skepsis, d. h. bei einer bewußten Rechtfertigung des schon vorausgesetzten Nichthandelns und Nichtwollens. Das Relativismusproblem ist daher ein Schulfall für solche Probleme, die nur in gewissen Gesamtzuständen der Person überhaupt denkbar sind, wobei es philosophisch nur einen einzigen Weg gibt, den ich in meiner Theorie der Willensfreiheit (1933) zu gehen versuchte: im Durchdenken solcher Probleme bis in die tieferen Voraussetzungen der Person hinein, im Durchführen der Reflexion bis zur völligen Erhellung der Situationen, in denen diese Probleme auftreten, kann man in der Tat einen Bewußtseinszustand in sich erreichen, in dem sie nicht mehr denkbar und aufgehoben sind — mit anderen Worten: gewisse Probleme löst man nur dadurch, daß man sie als Ansatzpunkt zu einer bewußten Änderung des Gesamtzustandes der Person benutzt, welches Verfahren übrigens eines der arcana der idealistischen Metaphysik (z. B. in Fichtes Sittenlehre von 1798 und in Hegels Phänomenologie) ist.

Ich schließe diesen notwendig nur andeutenden Entwurf einer Handlungslehre mit folgenden beiden Thesen:

5. Unser erkennendes Vermögen ist an unser handelndes nicht nur indirekt, sondern auch direkt gebunden. Das heißt, wie ich schon in dem Aufsatz »Wirklichkeitsbegriff des Idealismus« (Blätter für dt. Philos. VII 379 ff.) ausgeführt habe, daß unser Erkennen ein »Konstruieren« ist, eine »eingebildete Bewegung« (Palagyi), d. h. daß wir nur das erkennen können,

im Verhältnis zu dem wir uns als produktiv oder herstellend vorstellen können. Eine Erkenntnistheorie, hatte ich gesagt, darf nicht das Verhältnis unserer Vorstellungen zur Wirklichkeit reflektieren, weil diese Reflexion gerade die Handlung umgeht, in der als wirklicher oder möglicher jenes Verhältnis allein zu bestimmen ist. Das würde bedeuten:

Das mathematische und jedes auf Mathematik zurückführbare Wissen (das ist zuletzt ein jeder analytische Prozeß, der immer, wie Fichte sagte, ein »Linienziehen« ist) ist kein »Schauen« idealer, stehender Sachverhalte, sondern ein Konstruieren, ein handelndes Bestimmen meiner Vorstellungen nach Regeln. Der mathematische Begriff und ein jedes architektonische Denkschema (z. B. in der Physik ein Atommodell) faßt Reihen von Konstruktionshandlungen zusammen, ein Sachverhalt, den Kant schon 1763 (Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze . . .) eindeutig erkannte. Also: ein Punkt ist eine als vollendet gedachte Reihe von Teilungshandlungen einer Strecke, und so in allen anderen Fällen. Auch die bisher noch nicht untersuchte Struktur des organisatorischen (planenden) Denkens läuft zuletzt auf architektonische oder topographische Schemata heraus, welche Systeme vorgestellter Handlungen sind.

Alle nichtmathematischen oder nicht auf Mathematik zu beziehenden Gegenstände des Wissens nötigen zur historischen Betrachtung, auch die Biologie und Geologie, sowie alle Geisteswissenschaften sind historische Wissenschaften. Hier ist überhaupt nur das Genetische wißbar, und was die Biologie nicht auf die Physik und Chemie abschieben und nicht genetisch fassen kann (Ontogenese, Phylogenese, Entwicklungsgeschichte, usw.), faßt sie überhaupt nicht. Hier handelt es sich also immer um genetische Definitionen bzw. Urteile, also um eine vorgestellte Rekonstruktion eines Gegenstandes in seinem Werden in der Zeit, um ein plastisch-anschauliches Nachbilden in der Vorstellung: »Wir verstehen aber nichts recht als das, was wir zugleich machen können, wenn uns der Stoff dazu gegeben würde« (Kant, Refl. 395).

Das Wissen aus Erfahrung endlich, alles praktisch erworbene Bescheidwissen, das in jede echt beherrschte Wissenschaft als Materialinstinkt eingeht, wächst allein aus dem tätigen Umgang mit den Dingen, als ein indirektes Ergebnis einer jahrelangen Übung, in deren Verlauf sich erst Überzeugungen festigen können. Von diesem Prozeß abgehoben und durch bloße abstrakte Mitteilung (»Lernen«) weitergegeben sind solche Erfahrungen, als allgemeine Wahrheiten formuliert, in keiner Weise überzeugend und werden sofort in einen Prozeß der Reflexion hineingezogen, der sie problematisch macht. Der Übergang von der Arbeitshypothese zur

praktischen Gewißheit ist fließend, der Übergang zur theoretischen Gewißheit oft überhaupt unmöglich — ich erinnere an die theoretische Skepsis vieler praktisch höchst erfolgreicher Ärzte.

In diesen drei Absätzen ist in nuce eine Erkenntnislehre der Kooperation von Erkenntnis und Handlung enthalten, die besonders noch durch eine Analyse des Experiments (Dingler) zu erweitern wäre. Schon so aber wird eine sehr offenkundige Tatsache verständlich, nämlich die Ablehnung des nicht anwendbaren, theoretisch bleibenden Wissens, die man so oft trifft. Diese Ablehnung ist unwissenschaftlich und falsch, sie opponiert aber richtig gegen zweierlei: gegen ein bloß kontemplatives Erkenntnisideal, das selbst falsch ist, und gegen die daraus entsprungene zu weit getriebene Einzelkontemplation in Wissenschaften, die einen gewissen Aktualitätshorizont nicht ohne Schaden überschreiten, wie z. B. die Geschichtswissenschaft.

Endlich 6.: Ein ganz vernachlässigtes Lehrstück und eine wahre terra incognita wäre eine Lehre von den Grenzen der Handlung, d. h. von dem, was man nicht machen kann und von dem, was man nicht wollen kann. Anfänge dazu habe ich in meiner »Theorie der Willensfreiheit« den Untersuchungen über den Nebenerfolg gegeben (§ 7), d. h. über diejenigen Auswirkungen unserer Handlungen, mit denen man bloß rechnen kann, ohne sie direkt intendieren zu können. Man kann zunächst sofort sehen, daß der ästhetische und logokratische Idealismus sich über die Grenzen des Handelns grundsätzlich in ihrem Allmachtsgefühl und Bewußtsein der Widerstandslosigkeit der Welt (s. o.) ebenso täuschen, wie der Realismus, der alle Konsequenzen eines »Gedankengebäudes« für »möglich« oder gar wirklich hält. Alles utopische Denken setzt diese Ungewißheit über die Grenzen des Erreichbaren voraus, und ich sage sogar, daß die Struktur des Zivilisationsdenkens wesentlich utopisch ist: denn die durch die Technik immerfort herausgesetzten Grenzen des Erreichbaren haben auf der anderen Seite eine Unsicherheit über »Naturgrenzen« und wesentliche Unmöglichkeiten verbreitet. Gegenüber Utopien wie Pazifismus, Liberalismus usw. muß dann auch praktisch auf Wesenskonstanten des Menschen bestanden werden, die derartiges ausschließen.

In der Unsicherheit über das, was man wollen kann, entspringt ein anderer häufigerer Irrtum, der verlangt, eine bestimmte Überzeugung oder Theorie (die selbst richtig sein kann, wie z. B. die, daß jede echte wissenschaftliche oder kulturelle Leistung einen nationalen Wesenszug habe) solle das entsprechende, also wissenschaftliche Handeln und Leisten des Menschen selbst wieder bestimmen, aus dessen Produkten sie doch

erst nachträglich abgelesen ist. Eine völkische Bedeutung oder Note bekommt meine Arbeit aber nicht dadurch, daß ich in ihrem Verlaufe darauf reflektiere, wie ich sie hinterher möchte beurteilen können oder beurteilt sehen, sondern auch hier wieder nur praktisch: indem man als ganzer Mensch den Anforderungen der Volksgemeinschaft und des Staates nachzukommen bemüht ist, kann man sicher sein, das Organ für artfremde und in meine ganze Situation nicht hineinpassende Gedankengänge werde sich zurückbilden und die den Sachen hingegebene Arbeit werde eine solche nachträgliche Prüfung mühelos aushalten! Ich kann den »absichtslos bildenden Kräften« diese Charakterisierung meiner sachgebundenen Arbeit überlassen. Man kann eben sehr vieles nur indirekt wollen, und besonders nur alles das, was als Ausdruck meines Wesens und Tuns beurteilt werden soll. Direkt etwas ausdrücken wollen, führt immer zur Unechtheit oder wenigstens zum falschen Pathos, denn man kann weder irgendwie, wie es einem vorschwebt, sein wollen, man kann auch nicht glauben wollen oder gar wollen wollen, sondern dahin führt immer nur das Aufsuchen von Situationen, welche die Entscheidung von Wollen oder Nichtwollen, Sein oder Nichtsein erzwingen.

Bei der Lehre von den Grenzen der Handlung denke ich auch daran, daß man sehr oft etwas anderes intendieren muß, als man eigentlich will, entweder weil die Erfahrung gelehrt hat, daß das, was »eigentlich« herauskommt, etwas anderes ist, als das Gewollte und Bewirkte (so wie man beim Schießen eine andere Stelle visiert, als die man treffen will), oder weil der Gegenstand unserer Handlung die Bedingungen seiner Veränderung schon in sich trägt, die zu erreichen man ihn nur unterstützen muß.

Gegenwärtig würde ich es z. B. als ein Handlungsgesetz betrachten, daß nur in institutionell gewordener Form (also auch nur im Rahmen der Gemeinschaft) irgendwelche Entscheidungen Dasein behalten oder Absichten Durchführung finden können. Wir unterscheiden uns damit gründlich von der Aufklärungszeit, wo man noch wesentlich auf dem Wege der Belehrung wirken konnte und sagen: »Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, nur (!) Geben und Empfangen von Erkenntnissen ist der eigentümliche Charakter der Menschheit« (Fichte). Wer heute die Welt von etwas überzeugen will, muß sich der gegebenen Institutionen bedienen und dadurch notwendig seine Absicht in einem vorentschiedenen Sinne beschränken. Von allen solchen die Gegenwart durchaus bestimmenden Wahrheiten hat die Philosophie nicht Notiz genommen, und damit ihre Aufgabe nicht erfüllt, dem Menschen in seiner Auseinandersetzung mit dem Dasein zu dienen.

V.

Die eben beendeten Erörterungen und Problemaufrisse dienten dazu, die Aufgaben der Situationsanalyse und innerhalb derselben die der Handlungslehre zu verdeutlichen. Die erste ist die prima philosophia, d. h. von ihr aus können wir allein entscheiden, welche aus der Unzahl überlieferter philosophischer Probleme wir überhaupt noch als echte, verstehbare und eine Antwort verlangende Fragen anerkennen können, welche wir als nicht mehr uns gemäß, als nicht mehr eigentlich denkbar und aus einer ganz veränderten Bewußtseins- und Daseinslage heraus als gegenstandslos dem nur historischen Interesse überantworten können, und welche neuen oder neu zu deutenden Fragen man wiederum aufwerfen muß. Die sehr komplexen und vielseitigen Resultate einer solchen Situationsanalyse machen den Grundbestand der philosophischen Anthropologie aus, und ich skizziere, die objektive Seite derselben (Rassen- und Völkerlehre des homo sapiens, Frage des Wesensunterschiedes vom Tierreich, »Stellung des Menschen im Kosmos« usw.) beiseite lassend, einen weiteren Fragenkreis, nämlich die prima philosophia »von innen«, oder die Bewußtseinslehre. Diese Dreigliederung der Thematik in eine Handlungslehre, eine Tatsachenlehre und eine Bewußtseinslehre ergibt sich aus der Situationsanalyse mit Selbstverständlichkeit.

Am Anfang des IV. Abschnitts war gesagt worden, daß die realistische Denkform an zwei Stellen versage. Zunächst bei der Handlung, und da hatten wir eine Reihe von Gesichtspunkten geltend gemacht, deren Zusammenhang mit der idealistischen Tradition jeder Sachkenner gemerkt haben wird. Mit realistischen Methoden unbestreitbar ist aber nun zweitens erst recht die Bewußtseinslehre.

Die realistische Form der Bewußtseinslehre ist die Psychologie. Hier wäre nun eine Auseinandersetzung mit der Psychologie als Wissenschaft geboten, eine Kritik ihrer Denkmittel und der Nachweis ihrer Grenzen, vor allem aber eine Untersuchung des notwendigen Denkens, eines alten idealistischen Themas, und nur zu diesem letzteren folgen hier noch einige Hinweise.

Es muß nämlich gefragt werden, ob dem philosophischen Aufwerfen von »Problemen« nicht zuletzt etwas Willkürliches anhängt, und sofern die Philosophie Probleme aufwirft und Fragen stellt, dürfte sie die Verpflichtung haben, dieses ihr Fragen als ein notwendiges nachzuweisen, sich damit von konventionellen Fragestellungen absetzend, auf die im Grunde niemand eine Antwort sucht. Ich halte daher zunächst eine Untersuchung des Rechtes der Frage für notwendig: es gibt

Realitäten oder Geltungen, die der Einzelne nicht ohne weiteres das Recht hat, in Frage zu stellen, das dürfte heute ohne weiteres zugegeben werden. Aber unter welchen Bedingungen und gegenüber welchen Gegenständen dies Recht bestritten werden kann, das ist dann wieder eine notwendige Frage, deren ontologische Bedeutung groß ist, und die in theologischer Sprache in der Lehre von der Sünde des Zweifelns erscheint.

Indem wir so notwendige und zufällige oder willkürliche Probleme unterscheiden, und insbesondere von dieser Unterscheidung her das Recht der Frage begrenzen, drängt sich die Einsicht, daß es fraglose Gewißheiten geben müsse, von einer neuen Seite her auf: nicht kamen wir zu diesem alten Anliegen der Philosophie auf dem Wege der unbegrenzten Infragestellung als zu einem Postulat, sondern umgekehrt: damit sinnvoll gefragt werden kann, nämlich notwendig, muß anderes notwendig fraglos sein. Diese gedachten Gewißheiten sind aber nicht durch Probleme hindurchgegangene und durch Beweise erhärtete, sondern es sind vorproblematische und außertheoretische, deren Zusammenhang mit der Handlungswelt der alte Ausdruck »moralische Gewißheiten« sehr gut bezeichnet. Darunter sind nun sowohl diejenigen Überzeugungen zu verstehen, die sich durch ihre Bewährung im Laufe unseres handelnden Daseins zu Gewißheiten verfestigen, also echte Lebenserfahrungen sind, als auch solche, welche eine ausgebildete und abgerundete Tätigkeit allererst möglich machen. Es ist daher völlig richtig, gegen gewisse theoretische Positionen (z. B. gegen das überhaupt sehr charakteristische Problem der Realität des Anderen, die gar nicht problematisch ist, indem es falsch ist, daß »ich« dem Anderen vorgegeben bin) — es ist also richtig, gegen solche theoretische Positionen moralisch (nicht: moralisierend) aufzutreten, und nur für die hemmungslose Reflexion, die selbst in diesem Sinne ein moralisches Problem ist, ist die moralische Gewißheit eine solche geringeren Grades. Denn so wie eine auch unbewiesene Hypothese als gültig zu setzen ist, wenn sie einen sehr hohen systematischen Stellenwert hat, also sonst zusammenhanglose Einsichten in Übereinstimmung bringt, so sind diejenigen sonst unbeweisbaren Überzeugungen »moralisch« gewiß und der willkürlichen Frage entzogen, welche im Gesamtaufbau unserer Existenz (oder erst recht der Existenz unseres Volkes) eine tragende Rolle spielen und eine bestimmte notwendige Weise der Existenz überhaupt erst ermöglichen. Zum Beispiel hat einen besonderen synthetischen Wert dieser Art, geeignet, die verschiedensten Lebensgebiete einheitlich zusammenzuschließen, die Religion, und so sehr Gott theoretisch unbeweisbar ist, so wenig ist eine verantwortliche Existenz ohne eine Entscheidung in dieser Frage möglich — das ist der von Kierkegaard so ge-

nannte Beweis durch Existenz, der den logischen der Existenz unnötig macht —, ein besonders schon von Kant in seiner Lehre von den praktischen Postulaten gesehener Zusammenhang. In jeder Zeit gehen gewisse solche grundsätzliche Überzeugungen (heute z. B. die vom Wert der Rasse) in den Gesamtaufbau des Staates, in die Organisation der Existenz eines Volkes mit ein, und wer solche in Zweifel zieht, kann wesensmäßig seinen Zweifel gar nicht in der theoretischen Ebene festhalten: er bezweifelt mit das System von Lebensbeziehungen, das auf solchen Überzeugungen steht.

Hier schließt sich, wie man sieht, die Lehre vom notwendigen Denken mit der Handlungslehre zusammen, indem beide sich gegenseitig erhellen. Außer dem Bereich der moralischen Gewißheiten gehört hierher der oben erwähnte bedeutsame Befund, daß manche Probleme Ausdruck eines bestimmten Bewußtseinszustandes und dieser wieder Ausdruck eines Gesamt-Lebenszustandes der Person sind. Diesen Zusammenhang habe ich deutlich gemacht an dem Verhältnis des Relativismusproblems zum Reflexionszustand des Bewußtseins, und dieselben wieder zum »Triebhang« der Person (Theorie der Willensfreiheit). Das bedeutet natürlich, daß solche Probleme nur »überlebt« werden können, ohne daß eine andere Lösung auf gleichem Niveau möglich wäre.

Eine andere Reihe notwendiger Fragen wird durch unausweichliche Tatsachen aufgenötigt. Hier ist sofort dem Irrtum zu begegnen, als ob jede Tatsache solche notwendige Fragen aufnötige, also wissenschaftswürdig sei — oft machen wir sie erst dazu, indem wir überall Probleme suchen, um im Reflexionszustand verharren zu können. Es ist ontologisch nicht richtig, daß alles problematisch ist oder werden kann. Aber es gibt in der Tat Sachverhalte, welche in sich wesentlich unerledigt sind und eine notwendige Aufgabe dem Bewußtsein von sich aus zuschieben: hierher gehört die nachträgliche Bewältigung eigener Handlungen in der Reue, mittelst einer geistigen Wiederholung, hierher das echte ewige Problem des Todes, mit dem man sich nicht »abfinden« kann, und das des Leidens. Oft sind diese notwendigen Probleme durch die Unmenge von Scheinproblemen dem Bewußtsein verdeckt worden, was sich z. B. in der Gleichgültigkeit der modernen Philosophie dem Leiden gegenüber deutlich zeigt. Hier ist die stoische Sinngebung — Leiden sei Folge der Leidenschaft, als einer Trübung der ratio und Folge eines pathologischen Zustandes, also durch Aushängung der Leidenschaften zu neutralisieren — ebensowenig mehr einleuchtend wie der christliche Versuch, das Leiden durch Beziehung auf die menschliche Freiheit sinnvoll zu machen, indem man es als Buße der Schuld, der mißbrauchten

Freiheit auffaßte. Dabei hat sich doch die Gegenwart schon entschieden, indem sie im Leiden einen unabdinglichen Nebenerfolg des Einsatzes sieht, indem sie es also von der Idee des heroischen Menschen aus als Opfer begreift und das Beiseitestehen für eine unwürdige Technik der Leidensvermeidung hält. Das Leiden soll nicht mehr neutralisiert oder durch Sinngebung erträglich gemacht werden, sondern es wird geradezu verlangt. Das alles ist längst entschieden und brauchte von der Philosophie nur aufgenommen zu werden.

Ein anderer, wieder mit der Ganzheit der Existenz zusammenhängender Weg des notwendigen Denkens ist dieser: je bewußter und verantwortlicher wir leben, um so deutlicher wird uns die vom Idealismus immer vorausgesetzte Ahnung eines »Systems des Wissens«, d. h. einer inneren Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit sich selbst, die um so prägnanter wird, je tiefer es sich in seine Gegenstände hineinarbeitet und je mehr von seinen inneren Möglichkeiten es dabei entwickelt. Diese höchst philosophische Ansicht findet jedoch ihre Bestätigung nicht von außen, von den Gegenständen des Wissens her, als ob etwa alle Erfahrungs- und Wissenschaftsgebiete sich zu einem großen System zusammenschließen könnten, und also die Philosophie die objektive Synthese aller Einzelwissenschaften sei, — diese bleiben vielmehr gegeneinander gleichgültige Welten, weil sie unter ganz verschiedenen Interessen aufgeschlossen werden. Die Bestätigung jener Ansicht ist auch nicht von der Methode her zu gewinnen, als ob etwa alle wissenschaftlichen Methoden zuletzt auf eine hinausliefen (der Irrtum Hegels und der Logokraten), sondern in der bedeutsamen Lebenserfahrung liegt sie, daß von einer festgehaltenen Grundüberzeugung, vom Kern einer Weltanschauung aus sich in der Tat unser Weltbild einheitlich organisiert. Und zwar treten gewisse Themata in den Vordergrund, andere werden von da aus mitbeleuchtet, wieder andere verlieren an Erheblichkeit, und besonders ist in dem, was schon als gültige Überzeugung gegeben ist, sehr vieles schon mitentschieden, und implizit beantwortet, was sonst eine Sonderbehandlung zu fordern schien. Eine echt und in wenigen Grundthesen sich darbietende Weltanschauung enthält im Grunde einen unendlichen Bereich von Anwendungsmöglichkeiten, eine Fülle überraschender Bestätigungen und spezifischer Zugänge, die man nur zu entwickeln braucht, und die Fruchtbarkeit einer solchen Grundansicht liegt in diesem geahnten Reichtum neuer Horizonte und Perspektiven, die sich eröffnen, wenn ein neuer Geist vom Menschen Besitz ergreift. Da ist kein Gebiet des Daseins zu sehen, das davon ausgenommen sein müßte, und die Forderungen der Gegenwart an die Wissenschaft und besonders die Philosophie gehen eben dahin, ihr Gewissen zu prüfen,

ob sie diesen Anforderungen und Aufgaben gewachsen sind, oder andernfalls bis in die Methoden des Denkens hinein sich zu reorganisieren. Hat nun besonders die Philosophie die Bestimmung der Entwickelung und gedanklichen Durcharbeitung dieses Stoffes, hat sie von ihren reichen Möglichkeiten sich an einigen Stellen überzeugt, so entwickelt sie notwendig die Idee eines einheitlichen, von innen heraus zu entfaltenden Systems von Einsichten. Es liegt in ihr diese Gewißheit, die Wirklichkeit in der Einheit eines notwendigen Denkens fassen zu können um so eher, als ja dieselbe Wirklichkeit diese selbe Weltanschauung sich schon ans Herz legte, indem sie sie geschichtlich in die Höhe trug.

Es ist uns vielleicht gelungen, in den eben vorgetragenen Problemaufrissen den Zugang zu einer Handlungslehre sichtbar zu machen, die unseren Aufgaben und Überzeugungen näher steht, als die konventionelle ästhetische oder formalistische Ethik. Anthropologie darf diese Thematik deshalb heißen, weil von der Aufgliederung der Situation aus die Grundbestände des menschlichen Lebens in ihrem schon gegebenen und wirksamen Zusammenhang entwickelt werden können, denn von dieser Handlungslehre aus ist der Weg zur Aufweisung der Gesellschaft und Gemeinschaft, der Familie, des Berufs und Rechts, und besonders zur Entwickelung der Wirklichkeit des Staates schon vorgezeichnet. Metaphysisch wird diese Betrachtung erst an dieser letzten Stelle, wo es gilt, am Staate ein Symbol der Geist und Natur übergreifenden und zusammenfassenden Ordnung zu gewinnen, die die Metaphysik im Weltganzen immer vermutet hat, aber in direktem Zugriff niemals erhalten kann. (S. meinen Vortrag »Der Staat und die Philosophie« Leipzig 1935.) Die ganze unendliche Fruchtbarkeit der idealistischen Tradition kann dabei nur dann zur Geltung kommen, wenn, wie oben geschehen, einige unhaltbare Ansprüche derselben genau als solche erkannt worden sind.

Notizen.

Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus, Sämtliche Werke. Erste Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Herausgegeben von Karl Sudhoff. Vierzehn Bände. Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1933.

»Dem Versuche, ein historisch getreues Bild der Persönlichkeit dieses einst weitberühmten, von der Folgezeit in der verschiedensten Weise beurteilten Mannes zu entwerfen, steht noch immer als ein kaum übersteigliches Hindernis die Beschaffenheit der Quellen entgegen, aus denen seine Gedanken und seine Art zu entnehmen sind. Eine kritische Sichtung der zahlreichen Schriften, die unter seinem Namen gedruckt worden sind, ist methodisch kaum erst begonnen.« Mit diesen Sätzen begann Christoph Sigwart seine noch heute lesenswerte, vorsichtig abwägende Paracelsus-Studie, die 1881 im ersten Bändchen seiner »Kleinen Schriften« erschien. Wenige Jahre später veröffentlichten Eduard Schubert und Karl Sudhoff ihre »Paracelsusforschungen« (1. Heft 1887, 2. Heft 1889), in denen sich zeigte, daß der von Friedrich Mook (Theophrastus Paracelsus. Eine kritische Studie 1876) erstmalig eingeschlagene Weg der richtige war, wie übrigens auch schon Sigwart erkannt hatte. Ein Jahrzehnt verging mit reiner Materialsammlung und kritischer Sichtung. Es stellte sich heraus, daß die zehnbändige Quartausgabe Johannes Husers (1589 bis 1590), ergänzt durch den die Chirurgie enthaltenden Straßburger Folianten von 1605, auch für eine neue kritische Gesamtausgabe die Grundlage zu bilden hat. Als Karl Sudhoff seinen zweibändigen »Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften« (1894 und 1899) vorlegte, stand eine solche noch in weiter Ferne. Die Aufgabe reizte und lockte: den Gang des Hohenheimischen Denkens in großen Zügen zu verfolgen und biographisch festzulegen. Sudhoff stellte die Lösung dieser Aufgabe in einem dritten Bande seines »Versuchs« in Aussicht. Aber dieser dritte Band ist niemals erschienen.

In der Folgezeit wurde die Paracelsus-Literatur immer umfangreicher. Mit der Jahrhundertwende beginnend, als man sich mehr und mehr als einer »Übergangszeit« angehörig zu fühlen begann, fand mancher in Wort und Gebärde und genialem Anspruch Hohenheims eine

gewisse Geistesverwandtschaft. Daß dabei viel Mißverständnis mit unterlief, ist selbstverständlich. Die kursierenden Ausgaben waren unzuverlässig und unvollständig; sie führten zu ganz falschen Vorstellungen von dem »Mystiker«, »Magier« und »Wundermann«.

Bei Ausbruch des Weltkriegs war Karl Sudhoff nach sorgfältigster Vorbereitung so weit gekommen, daß er eine neue Ausgabe der Gesamten Werke Hohenheims herausgeben konnte, die sechzehn verschiedene Druckschriften des Paracelsus enthalten sollte, von denen sechs bisher völlig verschollen waren und erst von Sudhoff wieder entdeckt worden sind. Dazu alle Vorarbeiten, Varianten, Briefe, Kollegnachschriften, Entwürfe und Fragmente. Selbstverständlich kam es während der Kriegsjahre zu keiner Veröffentlichung. Daß das Interesse an Paracelsus inzwischen nicht geringer wurde, zeigt die Roman-Dichtung E. G. Kolbenheyers, deren 1. Teil (»Die Kindheit des Paracelsus«) 1917 erschien.

Im Jahre 1922 endlich begann die nunmehr wenigstens in ihrer Ersten Abteilung (Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften) in 14 Bänden fertig vorliegende historisch-kritische Ausgabe zu erscheinen. Sie ist das Ergebnis einer mehr als fünfzigjährigen Forschertätigkeit und gibt dem Paracelsusstudium mit ihren textkritischen Apparaten und umfangreichen Einleitungen eine jetzt völlig sichere, in Zukunft nicht mehr zu erschütternde breite Grundlage, auf der weitergebaut werden kann.

Betrachten wir zunächst ihre Anlage und ihren Inhalt; letzteren besonders, soweit er für Philosophen und Kulturforscher in Frage kommt.

Die Ausgabe ist chronologisch angelegt; den eigentlichen Kern bilden die Bände VI bis XII, die das ganze medizinisch-naturwissenschaftlich-naturphilosophische Schriftwerk Hohenheims nach seinem Weggang von Basel (1528) bis zu seinem Tode (1541) enthalten, soweit es hinlänglich sicher datiert und eingeordnet werden kann. Bd. VI enthält die Kolmarer Ausarbeitungen aus dem Jahre 1528: die Drei Bücher der Wundarznei, die Schrift Von allen offnen Schäden, und das erste große Werk über die Franzosen (Syphilis); Bd. VII bringt u. a. die Nürnberger Syphilisschriften von 1529, die berechtigtes Aufsehen erregten und denen Sudhoff »eine klinische Erfahrung und einen krankheitsphilosophischen Weitblick« in der Kenntnis dieses proteischen Übels nachrühmt, »wie ihn kein Forscher mehr bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nach ihm erreichte«. An diese beiden Bände sowie an die Bd. X zum größten Teile füllende »Große Wundarznei« (1536) mag sich vor allem halten, wem es in erster Linie auf die »Methode« Hohenheims ankommt: die Einheit von Wahrnehmung und Deutung, die technische Fertigkeit der Beobachtung, die Ausmalung der Krankheitsbilder, das Ineinander von Erforschung der Krankheitsgründe, Kampf um Wort und Begriff, Kuranweisung. Für seine »Philosophie« dagegen, d. h. für seine medizinische Systematik und Religio medici ist Bd. VIII am wichtigsten; er enthält das berühmte Buch Paragranum, und zwar sowohl die Entwürfe und Erstfassungen wie die letzte Bearbeitung in 4 Büchern: Philosophia, Astronomia, Alchimia, Proprietas oder Virtus (1530). Eine Analyse dieses Werks — wie sie zuletzt (1927) Fried-

rich Gundolf S. 84—112 seines »Paracelsus« versucht hat — wird wohl immer die beste Einführung in Hohenheims Weltanschauung bleiben. Sehr viel größere Schwierigkeiten bereitet das Opus Paramirum, das wir, samt Entwürfen, in Bd. IX finden: es ist kein einheitliches Werk, sondern ein Klärbecken für eine Fülle neuer Gedanken, vor allem für die Biochemie Hohenheims. Der gleiche Bd. IX enthält weiterhin eine Reihe kleinerer Monographien, die sämtlich aus den Jahren 1531—35 stammen: Schriften über Kometen, über die Bergkrankheiten, über die Pest, über die Heilkräfte von Bad Pfäfers. Aus dem mannigfaltigen Inhalt von Bd. XI (Schriftwerk aus den Jahren 1537—41) hebe ich die Sieben Defensiones und den Labyrinthus medicorum errantium hervor: Kampfschriften, in denen sich Paracelsus mit der Zunft auseinandersetzt und erlittene Verunglimpfungen abwehrt, von großem persönlichem Interesse und Reiz. Bd. XII schließlich bringt die Astronomia Magna oder ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt samt Beiwerk: hier bekommen wir Einblick in das Denken des fertig ausgereiften Mannes, soweit es auf die Erfassung der Weltzusammenhänge gerichtet war, wie er sie — alttestamentlich-christlich eingestellt, von neuplatonischen Unterströmungen beeinflußt — kosmologisch und anthropologisch zu erkennen glaubte. Im November 1928 war die Drucklegung dieses XII. Bandes abgeschlossen. »Mit einem starken Gefühle der Erleichterung«, schrieb der 75jährige Herausgeber im Vorwort, »sehe ich nun das sicher Paracelsische auf der Höhe seines Schaffens seit dem Verlassen von Basel bis zu seinem Tode in Salzburg zeitlich geordnet vor mir in zuverlässiger, sorgfältig nachgeprüfter Gestalt und damit die nächste große Aufgabe erfüllt, die ich mir gestellt hatte.«

Aber es war ihm vergönnt, noch mehr zu leisten. Bd. I—V, die 1929—31 erschienen, enthalten die Werke der Jugend, des Sturmes und Dranges und des beginnenden Ausreifens in Basel. Eine genaue Datierung war hier nicht überall möglich; doch wurde sie weitgehend durchgeführt. Hier erfährt also der Forscher und der Anteil nehmende Leser, wie Paracelsus wurde, was er ward. Bd. I enthält die frühesten Schriften, die wohl ums Jahr 1520 verfaßt worden sind, darunter die Elf Traktate von Ursprung, Ursachen, Zeichen und Kur einzelner Krankheiten und das sogenannte Paramirum primum. Bd. II bringt vor allem die frühen Schriften über Arzneistoffe und Heilquellen. Bd. III enthält u. a. die Neun Bücher Archidoxis, das »magische« Hauptwerk der Frühzeit, dessen vielfach auf krassem Unverstand und Mißverstand beruhende Überschätzung übrigens abgelehnt werden muß. Es handelt sich nicht um Zauberei, sondern um Erzkunde und Alchimie, d. h. um Chemie in ihren Anfängen. Bd. IV und V bringen die Basler Vorlesungen, Programme und Eingaben. Von besonderer Wichtigkeit sind bei diesen ersten fünf Bänden, aber auch weiterhin, Sudhoffs Einleitungen. Sie füllen insgesamt 450 Seiten und stellen in ihrer Gesamtheit jene kritische, auf die Datierung der Schriften gegründete Entwicklungsgeschichte von Hohenheims Denken dar, die Sudhoff seinerzeit (1894) in dem nicht erschienenen dritten Bande seines »Versuchs« zu geben versprach.

Bd. XIII und XIV schließlich, mit denen die Reihe 1931 und 1933 abgeschlossen wurde, enthalten eine Nachlese derjenigen Schriften, deren zeitliche Fixierung unsicher ist. So vor allem eine Reihe von Ausarbeitungen zur Meteorologie (Bd. XIII) und — ohne Zweifel echt! — die Philosophia magna, die wohl neben und bald nach dem Paragranum und dem zweiten Paramirum entstand (Bd. XIV). Anhangsweise folgen noch eine Reihe von kleinen Schriften und Fragmenten, die Huser größtenteils für echt hielt, während sie Sudhoff sämtlich als sicher unecht bezeichnet. Soweit sie noch der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts angehören, kommt ihnen natürlich trotzdem ein nicht geringer kultur- und ideengeschichtlicher Wert zu. Ein weiterer Ergänzungsband wäre »als kulturgeschichtlicher Beitrag zu den geistigen Irrwegen der Menschheit« (Sudhoff) noch möglich. Was er enthalten würde, findet der Neugierige am Schluß des Vorworts zu Bd. XIV angegeben.

Wichtiger als eine Drucklegung dieser Kuriosa ist zweierlei. Zunächst wäre dringend zu wünschen, daß nach Vollendung der medizinisch-naturwissenschaftlich-philosophischen Schriftenreihe nun auch die Veröffentlichung von Hohenheims Theologischen und religionsphilosophischen Schriften nach Kräften gefördert wird. Von dieser Zweiten Abteilung, deren Gesamtumfang von ihrem Herausgeber Wilhelm Matthießen auf zehn Bände angeschlagen wird, ist bisher nur ein einziger Band, nämlich der erste, erschienen [1]). Zweitens ist die Hinzufügung eines ausführlichen Registerteiles unbedingt notwendig. Diese Register, die schon seit längerer Zeit in Arbeit sind, werden die Brauchbarkeit der Ausgabe ganz bedeutend erhöhen. Es ist zu hoffen, daß sie ein regelrechtes Paracelsus-Lexikon darstellen, das gewiß für den Medizin- und Kulturhistoriker wie für den Germanisten und Philosophen eine Fundgrube werden wird — und zugleich dem Laien (und welcher Paracelsusleser fühlte sich zunächst nicht als Laie? hoffentlich jeder!) Belehrungs- und Orientierungsmöglichkeiten aller Art bietet. Denn die Schriften Hohenheims sind ja nach Form und Inhalt außerordentlich labyrinthisch; nicht jeder, der sich in diesen Irrhain begibt, kehrt auch wieder heil und gesund daraus zurück. Schon die Terminologie macht große Schwierigkeiten!

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich etwa seit der Jahrhundertwende eine Art von Paracelsus-Gemeinde zu bilden begann. Diese Schar von Liebhabern und Bekennern ist seit der Vollendung der Roman-Trilogie E. G. Kolbenheyers (Das Gestirn des Paracelsus 1922; Das dritte Reich des Paracelsus 1926) gewiß noch größer geworden und erhielt in den letzten Jahren des politischen und weltanschaulichen Umbruchs einen völlig neuen, zukunftverheißenden An- und Auftrieb. Mit Recht. Der kleine Prospekt, den der Verlag Oldenbourg über die Paracelsus-Ausgabe versandte, enthält darüber folgende durchaus zutreffende Sätze: »Selbst Kind einer Epoche der Gärung, die stürmisch und inbrünstig nach

1) Im Verlag Otto Wilhelm Barth, München 1923. — Dieser Verlag hatte die ganze Paracelsus-Ausgabe ursprünglich übernommen; erst vom X. Bd. der Ersten Abteilung an ging sie in den Verlag R. Oldenbourg über.

Neuem verlangte, findet Hohenheim heute viel Gleichgestimmte fast auf allen geistigen Gebieten, fast in jedem Lager. Alles, was heute hinaus will aus der Öde des Mechanismus in der Naturerfassung, hinaus in das Neuzuerforschende, ja ins Unerforschte, aus abgestandener Naturdeutung hinaus verlangt in einen Weltzusammenhang, wo der ganze Mensch wieder wirklich zu Hause sein kann in Freiheit und gewollter Neubindung — alles das sucht Anschluß zu finden bei Paracelsus, dem allumfassenden Naturdurchdenker in den Tagen der Renaissance. Allen wird er zu geben haben, die noch wissen oder ahnen, daß die Wissenschaften doch im letzten Grunde untereinander eng verknüpft sind und daß der Mensch im Mittelpunkt dieser verknüpfenden Fäden zu stehen hat. Die strenge Schulmedizin, die Homöopathie, Volksmedizin, Naturheilkunde, die Chemie, Pharmazie, die Naturphilosophie, die okkulten Strömungen können in Paracelsus nicht nur einen gewaltigen Vorläufer sehen, vielmehr schöpfen sie unmittelbar reiche und positive Tatsachen aus seinen Werken.«

Das alles ist vollkommen richtig. Aber das revolutionäre Pathos allein tut es nicht. Nicht jeder Naturheilkundige, der auf die heutige Schulmedizin schimpft wie Paracelsus seinerzeit auf die Anhänger Galens und Avicennas, ist darum schon ein zweiter Hohenheim. Auch war der große Arzt von Einsiedeln kein Dunkelmann. Er strebte kraftvoll ins Helle und die moderne Chemie, Biochemie, Pharmakologie und Pathologische Physiologie haben sein echtes Erbe angetreten. Wo Paracelsus wie ein Trunkener spricht, da ist er vom Gotte begeistert und seine dunkle Sprache ringt nach einer lichten Zukunft, wo das »sagbar« werden wird, was er nur »andeuten« kann. Heute wie zu allen Zeiten dagegen ist nicht jeder ein geweihter Bakchant, der den Thyrsos schwingt. Die Zahl wirklicher Paracelsusleser und -kenner ist klein. Möchten sich die »Wissenden« mehren! Dafür vor allem ist die neue Ausgabe da und dazu wird nicht zuletzt das Paracelsus-Lexikon dienen.

Und noch etwas kann die Ausgabe leisten. Sie kann zur Bescheidenheit mahnen. Theophrast von Hohenheim ist nicht heute oder gestern neu entdeckt worden, sondern K a r l S u d h o f f hat sein Schrifttum in mehr als fünfzig Jahren unentwegter und entsagungsvoller Forschung gesammelt, gesiebt und wissenschaftlich aufgebaut. Er hat dem d e u t s c h e n V o l k einen seiner genialsten Söhne neu geschenkt. Wer noch nicht weiß, was Wissenschaft ist und zu leisten vermag, der kann es hier lernen.

Wir danken Karl Sudhoff in tiefster Bescheidenheit für seine selbstlos-gewaltige Leistung.

Gießen. Hermann Glockner.

G e o r g D e h i o, Geschichte der deutschen Kunst. 4. Band. Das Neunzehnte Jahrhundert von G u s t a v P a u l i. Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig, 1934.

Es war keine leichte und wohl auch keine dankbare Aufgabe, Dehios Meisterwerk an dem Punkte fortzusetzen, an dem dieses selbst mit der Begründung aufgehört hatte, daß die Kunst der Folgezeit der höheren geschichtlichen Teilnahme entbehre. „Als der Barock zusammenbrach, entwickelte sich aus ihm nichts mehr. . . . Es gibt

im 19. Jahrhundert . . . keine Kunstgeschichte als organische Problementwicklung«. Dennoch hat Georg Dehio den Wunsch einer Fortsetzung seines Werkes ausgesprochen und er hat Gustav Pauli gebeten, sie zu übernehmen. War das 19. Jahrhundert auch unfähig, sein »Wesen und seine Sehnsucht in einem Stil zu verdichten«, so hat es doch seine »Künstlergeschichten, unter Umständen sehr interessante« (Dehio, Schlußkapitel des 3. Bandes).

Gustav Pauli ist längst als einer unserer besten Kenner der Kunst des 19. Jahrhunderts bekannt. Er löste die gestellte Aufgabe nach dem Stichworte, das Dehio gegeben hatte. Er schrieb die Künstlergeschichten des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts. Und er weiß vorzüglich zu schreiben und zu charakterisieren, mit der Distanz dessen, dem große Kenntnis und der Wille zur Objektivität die Worte zügeln. Man wird dieses Vermögen um so höher zu schätzen haben, als keines der Jahrhunderte unserer Kunstgeschichte von dem Streit um den Wert der Werke, die es hervorbrachte, so sehr widerhallte wie das 19. Es gab in diesem Jahrhundert eigentlich immer nur umstrittene Kunst, und war etwas nicht umkämpft, als es hervortrat, so doch sicherlich alsbald.

Aber Pauli begnügt sich nicht mit den Künstlergeschichten. Er stellt seinem Werke ein großes Kapitel voran, in dem er, aufnehmend und ausführend, was Dehio in seinem Schlußabschnitte andeutete, die zutiefst gewandelte Gesamtlage der Kunst und ihrer Pflege im 19. Jahrhundert schildert. Sodann ordnet er die Künstlergeschichten stilistischen Oberbegriffen unter, die der Fülle des Biographischen und Individuellen eine objektive Ordnung geben sollen. Klassizismus, Romantik, Naturalismus sind diese Oberbegriffe. Sie werden sowohl für die Kunst der ersten wie für die der zweiten Jahrhunderthälfte angewandt. Sie geben daher auch die Kapitelüberschriften her. Dazwischen steht eine Kapitel ohne stilistische Charakterisierung: »Bürgerliche Kunst der Jahrhundertmitte«. Es hat sich für die Hervorbringungen, die Pauli in diesem Abschnitt zusammenfaßt, kein eindeutig stilgeschichtliches Merkmal finden lassen.

Indessen, Eindeutigkeit ist das Kennzeichen auch der anderen Begriffe nicht. Zumal was Romantik sei, hält Pauli für kaum festlegbar. Die Romantik »hat keinen bestimmten Stil hervorgebracht. Eher könnte man schon von romantischer Stillosigkeit reden. Es gibt also nur eine romantische Gesinnung (S. 97). . . . Die Romantik bedeutet wohl eine besondere Gesinnung, nicht aber eine bestimmte Ausdrucksform« (S. 322). Zum Wesen des Oberbegriffs des Romantischen, wie Pauli es erklärt, gehört also in erster Linie, daß er ein kunstgeschichtlich brauchbarer Begriff eigentlich nicht ist. Aber »mit Recht nehmen wir Deutschen die Romantik für uns und die stammverwandten germanischen Völker in Anspruch, weil sie unserer rassenmäßig bedingten Geistesverfassung entspricht« (S. 97). Läuft das, in den Schlußfolgerungen, die nun unabweisbar sind, nicht irgend auf die sogenannte Formlosigkeit des Deutschen als seiner angestammten Haltung heraus? War der Klassizismus etwa nicht auf »Gesinnung« gegründet? Ja, wenn man dem ersten Auftreten der »Gesinnung« in der Kunst nachspürt, ob man da trotz Rousseau und Young nicht eher auf Klassizisten als auf Romantiker trifft?

Wir werden es niemals zugeben, daß Romantik wesentlich formunbestimmte Gesinnung sei. Denn wir können nicht glauben, daß es eine Gesinnung gäbe, die man so nennen könnte, die sich nicht in eben der und nur in der Form bekundete, die ihr entspricht, die nicht schon Form hätte, wenn sie überhaupt Gesinnung ist. Sie ist entweder Gesinnung und dann hat sie notwendig auch Form — weil sie sonst in einem erkenn- und wertbaren Sinne überhaupt nicht da wäre — oder es ist da etwas Formloses, das alle möglichen Eigenschaften haben kann, die der Gesinnung jedenfalls nicht. Paulis Begriffsbestimmung der Romantik erscheint uns also nicht haltbar, sogar sehr gefährlich, wenn man das Romantische und das Deutsche in eins setzt.

Übrigens ist das Hervortreten der »Gesinnung«, das Pauli nur bei der Romantik glaubt feststellen zu sollen, ein Kennzeichen des g a n z e n Kunstlebens seit dem Ende des Barock. Die »Gesinnung« mußte in dem Augenblicke eine Macht werden, in dem die Weltanschauungen sich individualisierten. Sie wurde Ausdruck des modernen weltanschaulichen Individualismus. Es kann sich mithin immer nur um die Frage nach Art und Wesen der Gesinnung handeln, die bestimmend wurde, ob sie sich metaphysisch zu begründen strebte oder ob sie sich für rein innerweltlich ausgerichtet hielt und in welchem Grade der Bewußtheit das geschah. Ein naturalistisch-impressionistisches Stillleben des späteren 19. Jahrhunderts ist ebenso eine Gesinnungstatsache wie ein Fresko von Cornelius. Und gerade weil es das ist, hat Cornelius die Stillebenmaler für nichtswürdig erachtet, haben die Stillebenmaler dem Cornelius seine Weltanschauung vorgeworfen. In diesen ausschließenden Haltungen ist es begründet, daß das 19. Jahrhundert zu d e m Jahrhundert der Kunst p o l i t i k hat werden müssen. Pauli spricht auch von ihr, doch so zusammenhängend nicht, wie es die Sache verlangt. Den Rembrandtdeutschen nennt er nicht einmal. Soll das schon ein Urteil sein?

Seine Auffassung des Romantischen hält Pauli von jedem Versuch einer mehr als allgemeinsten Bestimmung des Wesens romantischer Form ab. Er begnügt sich mehr oder minder mit der Charakterisierung der einzelnen Künstler. Das erschwert die Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge. Und für diese würde es auch höchst aufschlußreich gewesen sein, wenn die Kunst der Zeichnung stärker berücksichtigt worden wäre. Von J. A. Koch, den Kobells, C. D. Friedrich, den beiden Oliviers, Horny, Fohr ist nicht eine einzige Zeichnung abgebildet! Wir empfinden das als eine große, ja harte Einschränkung. Auch Pauli wird nicht bestreiten, übrigens spricht er es selbst beiläufig aus, daß die Kunst der Zeichnung eine deutscheste ist. Gilt es das Wesen der deutschen Kunst zu erfassen, so wird man zwar nicht in jedem Falle von der Zeichnung auszugehen haben, aber die Malerei der Deutschen ist doch auf weite Strecken hin nur im Zusammenhange mit ihren Zeichnungen zu würdigen.

Alsdann läßt sich denken, daß die geschichtlichen Zusammenhänge deutlicher geworden wären, wenn Pauli einige sachliche Ordnungen nach den Bildgattungen vorgenommen hätte: Landschaft, Bildnis usw. Nun, da wir uns an die biographischen Skizzen halten müssen, wird es schwer, die Gesamtleistung

des Jahrhunderts auf dem Gebiete der Landschaftsmalerei, des Bildnisses zu überschauen und zu würdigen. Und gerade bei diesen beiden handelt es sich doch um Schöpfungen, in denen das 19. Jahrhundert Bleibendes hervorgebracht hat. Auch eine für dieses Jahrhundert so kennzeichnende Erscheinung wie die Historienmalerei hätte eine zusammenfassende Würdigung verdient und nur durch sie wäre ihre geschichtliche Rolle deutlich geworden. Es ist gewiß wahr, daß die Historienmalerei in einem Augenblicke aufkam, »da die aufgeklärten Gönner in der Weltgeschichte das Weltgericht sahen und mit Bedauern vermerkten, daß es mit der religiösen Malerei bergab ginge, da die Künstler nicht mehr ‚daran' glaubten« (S. 17). Aber die Problematik der Historienmalerei ist doch wohl eine zu schwere und zu symptomatische, um durch eine solche Wendung wirklich getroffen zu werden.

Den gleichen Wunsch nach zusammenfassender Darstellung möchten wir auch für andere Fragen äußern. So wäre es wohl nützlich gewesen, die Auseinandersetzung der Deutschen mit Italien und Frankreich auch überindividuell zu schildern. Was Frankreich betrifft, so ist Pauli innerhalb der Biographien stets geneigt, die Pariser Einflüsse möglichst einzuschränken. Aber S. 325 schreibt er doch, daß es im Zeitalter des Impressionismus Paris war, das der europäischen Malerei einheitlichen Charakter gab — »unter Abschwächung der nationalen Eigentümlichkeiten«. Auch wenn man die Rolle von Paris für diese Zeit sehr hoch anschlägt, darf man doch sehr bezweifeln, ob, was in Deutschland künstlerisch geschah, sich nur als Abschwächung nach nationalen Eigentümlichkeiten darstellt. Ob diese Ansicht Paulis wohl die Ursache seiner Beurteilung Leibls ist? Leibl stellt nach Pauli »die eigentümlich und ausschließlich deutsche Kunstbegabung nicht so völlig dar wie beispielsweise Böcklin oder Thoma, weil er keineswegs romantisch war und aller transzendenten Absicht und Nebenabsicht ermangelt« (S. 332). Gesetzt dies träfe für den g a n z e n Leibl zu — was die Künstler selbst über ihre Absichten sagten, ist bekanntlich sehr oft nur sehr bedingt zu nehmen —, die Verallgemeinerung von Thoma und Böcklin her trifft ganz gewiß n i c h t zu. Die »Frauen in der Kirche« bezeichnet Pauli zwar nicht mehr wie seinerzeit Tschudi als »Kunstgewerbe«. Aber auch er läßt sie doch nur eingeschränkt gelten. Und das Urteil über dieses Bild ist, möchten wir glauben, ein Kriterium für die Urteilseinstellung überhaupt.

Die Unterordnung der Biographien unter die Oberbegriffe Klassizismus, Romantik, Naturalismus hat im ersten Teile des Buches zur Folge, daß die zeitlich zusammengehörenden Künstler oft allzuweit auseinandergerückt erscheinen. Das macht sich besonders in dem Kapitel über den Naturalismus der ersten Jahrhunderthälfte störend bemerkbar. Auch wird man über einige der stilistischen Einordnungen streiten können. Ein Vorzug ist es hinwiederum, daß Pauli bemüht ist, die landschaftlichen Besonderungen möglichst herauszuarbeiten. Freilich muß dann in Kauf genommen werden, daß man von Ferdinand Kobell († 1799) erst lange nach Menzel († 1905) etwas hört.

Die Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts und insonderheit die deutsche gehört gewiß zu den allerschwierigsten

Unternehmungen. Sie ist eben tatsächlich weitgehend Künstlergeschichte. Aber vielleicht wird es doch einmal möglich sein, auch in diesem Jahrhundert des Individualismus das zu erkennen, was über ihn hinausführte.

Die Ausstattung des Buches ist ganz vorzüglich.

Heidelberg. Hubert Schrade.

Walther Schönfeld, Das Rechtsbewußtsein der Langobarden auf Grund ihres Edikts. Sonderabdruck a. d. Festschr., Alfred Schultze zum 70. Geburtstag dargebracht v. Schülern, Fachgenossen u. Freunden, hrsg. von Walther Merk; S. 283—391. Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar 1934.

I. Im Rahmen der Alfred Schultze-Festschrift, die in besonders wohlgelungener Weise die äußere Reichweite und den inneren Reichtum des Schaffens des Gefeierten gleichsam im Spiegelbilde einer jüngeren Gelehrtengeneration erkennen läßt, kommt dem Beitrag von Walther Schönfeld über das Rechtsbewußtsein der Langobarden eine besondere Stellung zu. Wenn nämlich die sonstigen, durchweg wertvollen Beiträge dieser Festschrift Gegenstände des bürgerlichen Rechts, des Kirchenrechts und der germanischen Rechtsgeschichte in der eigenständigen Methode dieser Fachgebiete behandeln (vgl. die Besprechung von Nottarp in ZRG [2]. Bd. 55 [1935], S. 290 ff.), so hat hier der Rechtsphilosoph Walther Schönfeld mit dem Rechtshistoriker Walther Schönfeld ein gedankenreiches dialektisches Gespräch begonnen und durchgeführt. Schönfeld hat in einer bisher unerhörten und kühnen Weise den Versuch unternommen, Ernst zu machen mit dem Programm, das er selbst in seinem »Problem der Rechtsgeschichte« (Halle 1927, S. 48) der Rechtsgeschichte auf den Weg gegeben hatte: »Der Sinn des Lebens in Sachen Rechtens, das ist der Gegenstand der Rechtsgeschichte.« Als kühn muß man diese Art von Untersuchung nicht nur wegen ihrer Erstmaligkeit bezeichnen, sondern auch deshalb, weil hier ein ganz tiefes methodisches Problem aufgerollt ist: Ist es zulässig und somit möglich, mit den Grundgedanken einer sich zu Hegel bekennenden Philosophie an die Rechtsquellen des Frühmittelalters heranzugehen? Im Epilog seines Aufsatzes hat Schönfeld selbst zu dieser Frage Stellung genommen: Natürlich müsse solche Betrachtung mit der gebührenden Ehrfurcht vor den Quellen unternommen werden; aber Aufgabe der Geschichtswissenschaft sei, auch das Unbewußte früherer Zeiten ins Bewußtsein zu heben; die rückschauende Lehre könne über das hinausgreifen, was schon dem Mittelalter bewußt gewesen sei. So könne solche Betrachtungsweise im Denken das Leben der Geschichte durchsichtig machen und könne etwas von dem Ewigen enthüllen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Geschichte zur Einheit zusammenschließe. — Wie ich mich schon früher zu den philosophischen Gedanken Schönfelds über das Problem der Rechtsgeschichte bekannt habe (Krit.Vjschr. f. Gesetzgebung u. Rechtsw. N. F. Bd. XXIII, München 1930, S. 379 ff.), glaube ich Schönfeld auch diesmal folgen zu können, und zwar aus dem inneren Erlebnis heraus, das der Forscher germanischer und kirchlicher Rechtsgeschichte immer wieder im Kampf mit dem Geist und Sinn der Quellen erlebt. Und da, wie wir gesehen haben, der Gegenstand

der Rechtsgeschichte eben der Sinn des Lebens in Sachen Rechtens ist, so muß philosophischer Ausgangspunkt auch sein dürfen eine wirkliche Lebensphilosophie, mag sie auch erst Jahrhunderte nach unseren Quellen in einem genialen Denker, wie Hegel, ins Licht des Bewußtseins getreten sein, wenn sie nur ohne Zagen Licht und Schatten, Höhe und Tiefe der Geschichte nachdenkend durchmißt, wenn sie, um mit Schönfeld (S. 302) zu sprechen, »organisch aus der Mitte heraus denkt, um welche das Leben seine Kreise zieht«.

Bejaht man so die Zulässigkeit solcher Methodik, so wird der Rechtshistoriker doch auch nach ihrer Ersprießlichkeit fragen und fragen dürfen. Das ist nun eine Frage, auf die wir Schönfeld mit den Ergebnissen seiner vorliegenden Arbeit erst werden antworten lassen müssen, auf die er allerdings auch schon früher, und zwar aus grundsätzlichen Erwägungen, bejahend geantwortet hat: zunächst in seinem Vortrag »Über den Begriff einer dialektischen Jurisprudenz«, Greifswald 1929, und dann in seiner »metaphysischen Studie«, wie er sie nennt: »Von der Rechtserkenntnis«, Berlin, Leipzig 1931. Das waren zwei Arbeiten, welche nach dem »Problem der Rechtsgeschichte« immer klarer das Programmatische hatten. heraustreten lassen und welche schon immer mit besonderer Liebe bei der Geschichte des deutschen Rechts und seiner Wissenschaft verweilt hatten. »Nicht also«, sagt Schönfeld, Von der Rechtserkenntnis, S. 113, »soll die Wissenschaft, die Einzelforschung und die Fachwissenschaft abdanken, wie es das leichtfertige Gerede geistreicher Leute ist, die nicht denken und erst recht nicht forschen wollen. Aber wissen soll sie, daß sie als solche nicht das Ganze ist und nicht das Ganze hat. . . . Die Wissenschaft und die Forschung ist nicht die Summe und die Seele unseres geistigen Daseins. . . . Die Wahrheit ist das Ganze, um mit Hegel zu reden, weshalb die Einzelwissenschaft nur dann in der Wahrheit ist, wenn und soweit sie im Ganzen und damit in der Metaphysik ist.« Dem könnte man noch hinzufügen: Wenn eine deutsche Rechtsphilosophie ihrer Aufgabe im Rahmen der deutschen Rechtserneuerung wirklich genügen will, d. h. wie alle wirkliche Philosophie Grundlagen schaffen will, hier also die Grundlagen, aus der die tragenden Gedanken der einzelnen Sachgebiete der Rechtswissenschaft entfaltet werden können, so muß der Wahrheitsgehalt ihres Denkens auch der Nachprüfung standhalten an dem Geiste völkischer Rechtskultur, der uns aus den geschichtlichen Quellen unseres Rechtes heraus entgegenleuchtet.

II. Im Rahmen dieser Zeitschrift ist es vielleicht angebracht, zunächst einige Worte zu sagen über die Quellen, von denen Schönfeld mit unbestreitbarer Sachkenntnis und auch mit Ehrfurcht ausgeht. Die Aufzeichnung des langobardischen Volksrechts, des Edikts, ist allmählich im Wege königlicher Gesetzgebung unter Mitwirkung der Volksversammlung vor sich gegangen. Den Hauptbestandteil des Edikts bilden die Gesetze der Könige Rothari vom Jahre 643 und Liutprand aus den Jahren 713 bis 735; kleinere Bestandteile verdankt das Edikt den Königen Grimoald (668), Ratchis (745/46) und Aistulf (755). Schon früher hat man am Edikt gerühmt »die Vollständigkeit des Inhalts, die juristische Klarheit und die humane Gesinnung«, was alles auf eine hohe

Kulturstufe des Langobardenvolkes schließen lasse (Schröder-v. Künßberg, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte[7], Berlin 1932, S. 265). Man hat weiter darauf hingewiesen, daß sich das Edikt in Inhalt und Rechtssprache stark mit den sächsischen, angelsächsischen und nordgermanischen Quellen berühre (ebenda, S. 267). Wir erkennen heute im Edikt vor allem den Ausdruck der ungebrochenen Kraft, eines starken und schon zum Bewußtsein gekommenen Volkstums. Schönfeld hat einen bewußt glücklichen Griff getan, wenn er gerade das Edikt der Langobarden, dieser geborenen Juristen unter den Germanen, für seine Aufgabe wählte. Es will mir doch scheinen, daß keines der erhaltenen Volksrechte für eine Arbeit solcher Untersuchungsrichtung sich besser geeignet hätte als das langobardische. Vielleicht würde man dem Langobardenrecht das Westgotenrecht in etwa an die Seite stellen können, wenn wir von dem eigentlichen westgotischen Recht vor seiner Durchsetzung mit fremden Normen mehr hätten als nur die Fragmente des Codex Euricianus [1]). Und nicht nur in der Gesetzgebung bewährten die Langobarden ihre hohe juristische Begabung, sondern auch im praktischen Rechtsleben, im Gericht, — was natürlich Schönfeld außerordentlich fesseln mußte, da ihm ja das Recht »die im Gericht sich unaufhörlich gliedernde Welt im Zeichen der Gerechtigkeit« bedeutet (Dialektische Jurisprudenz, S. 45) — und in der Rechtswissenschaft. Das wertvolle Bild des »Diritto privato preirneriano« in Italien, das Pier Silverio Leicht (Bologna 1933; dazu die ausführliche Besprechung von Stutz in ZRG.[2], 55 [1935] S. 348 ff.) uns jetzt auf Grund von Urkunden gezeichnet hat, ist auch ein Beweis für die Lebenskraft langobardischen Rechts. Vermochte dieses doch, obwohl es sein Gebiet in Italien mit dem Rechtsgebiet des Südens und mit dem Bereich des römisch-ravennatischen Rechts teilen mußte, noch im 11. Jahrhundert in Toskana in Bereiche bisher römischen Rechtes vorzustoßen (vgl. auch Stutz, a. a. O. S. 350). Und neben die schon bekannten Tatsachen der wissenschaftlichen Fortbildung des langobardischen Rechts (Rechtsschule von Pavia, Liber Papiensis, Lombarda, Expositio, starke Beachtung des langobardischen Rechts an der Universität Bologna) scheint durch neuere Studien von Ermini noch eine Rechtsschule in dem gleichfalls langobardischen Benevent mit einem bedeutenden Rechtslehrer Persico zu treten. Wer ferner die Vor- und Frühgeschichte des Rechtsstudiums von Bologna kennt, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die juristische Hochblüte dieser Zeit auch Kräfte zog aus dem Wurzelboden eines für das Recht besonders begabten Volkstums.

III. In drei großen Abschnitten entfaltet Walther Schönfeld den philosophischen Gehalt des Edikts vor uns.

1) Das durch die Lehrbücher sich immer noch schleppende verallgemeinerte Verdammungsurteil über das westgotische Recht, das letzten Endes, wenn es berechtigt wäre, auf einen Mangel der Westgoten an rechtlichem Sinn beruhen müßte, kann derjenige nicht mehr teilen, dem einmal in den Quellen des spanischen Mittelalters germanisches, und zwar westgotisches Recht (der fränkische Einfluß ist gering anzuschlagen) in voller Reinheit entgegengetreten ist.

1. Durchdrungen von dem, was Walther Merk (Werdegang und Wandlungen der deutschen Rechtssprache, Marburg 1933, S. 4 ff.) über die Schicksalsgemeinschaft von Recht und Sprache ausgeführt hat, spürt Schönfeld zunächst dem tieferen Sinn der Worte lex und iustitia nach, die im Edikt oft genug und nicht immer im gleichen Sinne begegnen. Dabei zeigt sich nun, daß lex, iudicium und iustitia in einem dialektischen Verhältnis stehen, so zwar daß lex (meist = Gesetz, Rechtsordnung) [1]) als These der Antithese iudicium = Gericht gegenübersteht und daß diese Zweiheit nach einem freilich erheblichen Bedeutungswandel (S. 301) von der iustitia als Synthese zur Einheit zusammengefaßt wird (S. 299 f.). Dann betont Schönfeld, wie sehr die lex freie Tat der Volksgemeinschaft sei und daß sie dem König nur kraft der Einheit der Treupflicht seine besondere Stellung zuweise, nicht auf Grund eines Vertrages (S. 305 ff., 311). Gerade die Stellung des Königs und seine Befehlsgewalt führt nun weiter zum Problem Sein und Sollen, das für Schönfeld gleichwertig ist mit dem Problem: Form des Rechts (Befehl) und Inhalt (S. 315 f.).

2. Die lex wird erst mündig im Edikt. Aber gerade dessen Eigenschaft als Gesetzbuch (gute Bemerkungen über den tieferen Gegensatz von Rechtsbuch und Gesetzbuch, S. 320) läßt nun die große dialektische Zweiheit: Volksgemeinschaft [2]) und Staat bedeutungsvoll in Erscheinung treten. Denn, wie Volksordnung und Gesetz, so stehen sich Volksgemeinschaft und Staat gegenüber. Wir haben hier eine große Frage, die auch unsere Zeit bewegt, wo mit der juristischen Persönlichkeit des Staates alle »Etatisierung« des Volksbegriffes zu fallen scheint. Schönfeld sieht richtig: Das Volk ist das Primäre, der Staat das Sekundäre (S. 325). Aber der Staat ist jedenfalls auch dem kraftvollen Volke der Langobarden notwendig. Als oberster Schirmer des Friedens und als christlicher Staat schützt er auch die Schwachen und die Fremden [3]). (S. 324 u. 331 f.). Weil nun das Edikt im Rechtsbewußtsein der Volksgemeinschaft gegründet ist, ist es nie abgeschlossen und man trägt kein Bedenken nachzutragen, wo es als lückenhaft, zu bessern, wo es als fehlsam erscheint, wie ja die Geschichte der langobardischen Gesetzgebung hinlänglich zeigt. Doch man weiß, daß man dabei immer aus der Wahrheit des alten Rechts schöpft (S. 350).

3. Die Wahrheit des Volksrechts [4])

---

1) Die Ausführungen von Schönfeld über lex = Urteil haben Nottarp, a. a. O. S. 290, zu einigen, wie mir scheinen will, berechtigten Bedenken Anlaß gegeben.

2) So möchte ich lieber statt Rechtsgemeinschaft an dieser Stelle sagen; und der ganze Zusammenhang S. 325 ff. ergibt, daß ich hier Schönfeld nicht mißverstehe.

3) Das langobardische Fremdenrecht, c. 367 des Edictus Rothari und seine Weiterführung in der Expositio und in der Praxis des pisanischen Grundstücksrechts der Guariganga hat neuerdings Camillo Giardina in einer Reihe von tüchtigen Arbeiten behandelt; vgl. die Besprechung von Stutz in ZRG. [2] 55 (1935) S. 353 ff. Dort auch die genauen Zitate dieser Arbeiten.

4) Auch der Verfasser der Lex Baiuwariorum beruft sich im Tit. XIX, 8 auf die Wahrheit des alten Gesetzes. Daß es gerade an dieser Stelle, wo er sich offenbar gegen den alten, heute noch teilweise erhaltenen Rechtsbrauch der Totenbretter wendet, zu Unrecht geschieht, sei

enthüllt sich vor allem in der rechtlichen Logik des Edikts, in seinem System, dem der dritte Abschnitt: Ratio veritas, ordo gewidmet ist. Schönfeld glaubt S. 353 f. einen Grundgedanken des Systems, nämlich die Scheidung von Volksordnung und Staatsordnung, wenigstens noch im Edictus Rothari erkennen zu können. Dort beginne c. 1 mit dem Königtum, dem Prinzip des Staates, c. 153 mit der Verwandtschaft, dem Prinzip des Volkes, womit keimhaft Ansätze zu einem — im übrigen immer noch vom Gemeinschaftsrecht überdeckten Privatrecht gegeben seien. Aber auch bei der Umkehr des Rechts, beim Unrecht, zeige sich im Edikt das Anderssein von Volk und Staat, wenn dem staatlichen Unrecht die Friedloslegung, dem volklichen Unrecht die Fehde als Rechtsfolge gesetzt sei. Gerade hier, auf dem Gebiete der Unrechtsbekämpfung gehe nun der Staat zum Angriff vor; er dränge mit seinem Bußensystem die Fehde zurück. Andererseits besinne sich auch der Volksgenosse darauf, daß auch er etwas anderes sei als nur Glied der Sippe, nämlich Staatsbürger und damit zugleich auch Einzelner (S. 368). Nach weiteren Darlegungen über das Privatrecht der Langobarden zeigt dann Schönfeld (S. 376) im Gegensatz zur doktrinären Trennungsformulierung des ius privatum und publicum bei Ulpian, wie instinktsicher das deutsche Recht bei der systematischen Frage: Staatsrecht, Privatrecht aus der stets weiterwirkenden Einheit der Volksordnung erst die Zweiheit entfaltet hat, so daß eine Dreigliederung zustande kommt, während bei Ulpian ein Drittes zutiefst Gemeinsames ausgeschlossen erscheint. Gemeinsam, das möchte ich zu bedenken geben, ist freilich dem ius publicum und dem ius privatum das ius, das freilich in dieser spätklassischen Zeit nicht mehr als Volksordnung, sondern als Staatsordnung empfunden wird. Aus dem geschilderten dialektischen Reichtum des deutschen Rechts, dem Schönfeld ja schon in der »Dialektischen Jurisprudenz« schöne Seiten gewidmet hatte, erklärt er vor allem auch die personale Gliederung des deutschen Rechts (S. 382 ff.). So könne im deutschen Recht das Sachenrecht so wenig wie das Schuldrecht seine Herkunft aus dem Personenrecht verleugnen; das deutsche Sachenrecht zeige eben den Eigentümer in seiner besonderen Eigenschaft als Sachberechtigten. Schönfeld hätte hier noch erinnern können an die der Gewere zugrunde liegende Vorstellung von der Bekleidung der Person mit dem Sacheigentum. Dem Einwand, wie es komme, daß das deutsche Recht trotz dieser zentralen Stellung des Personenrechts kein eigenes Wort für die Person gefunden habe, begegnet Schönfeld, indem er zeigt, daß sich der konkrete Gehalt des germanischen Volksgenossenbegriffes der Maskierung des prosopon-persona entzogen hat. Einen freilich auf einer anderen Ebene liegenden Grundbegriff des germanischen Rechts erkennt er in der Freiheit, die dem Recht überhaupt erst

hier nur angedeutet und ändert nichts an der Tatsache, daß man in der Wahrheit ein Kriterium des Rechtes sah. Ramon Lull, der katalanische Polyhistor und Dichter (1235—1316) sagt noch viel später in seiner Ars brevis de inventione iuris civilis, der Richter müsse unterscheiden, ob ein Gesetz wahr oder falsch sei; vgl. meine Ausgabe: Estudis Franciscans Bd. 47, Barcelona 1935, S. 197.

Vernunft, Wahrheit und Ordnung gebe.

Man wird dem Gedankenreichtum der Abhandlung nicht gerecht, wenn man so nur das Grundthema herausgreift und es in einigen Abwandlungen zeigt. Auf einige besonders wertvolle Einzelgedanken sei wenigstens verwiesen: so auf S. 302 über den Sinn organischen Denkens, S. 309 f. über die Fiktion, S. 340 über den Sinn konkreten und abstrakten Denkens, S. 339 darüber, daß man der Weltgeschichte nicht ihre Fehler anstreichen soll. Andererseits möchte ich nicht verhehlen, daß mir einzelne Dinge etwas zu überspitzt gesagt erscheinen; so glaube ich z. B. nicht, daß es nur kindliche Eitelkeit ist, wenn die Langobarden (Rothari 319) vom Naturrecht sprechen. Mit jemand, der wie Schönfeld, in seiner öfters erwähnten Abhandlung: »Der Traum des positiven Rechts« genugsam bewiesen hat, daß er auch die Werte des Naturrechts und seine historische Bedeutung voll erkannt hat, brauche ich aber über diesen Punkt nicht weiter zu rechten.

Wenn ich zum Schlusse nochmals die Frage nach der Ersprießlichkeit solcher Untersuchungen aufgreife, so glaube ich sagen zu dürfen: Als Rechtshistoriker, der die methodischen Voraussetzungen Schönfelds anerkennt, muß man ihm danken, daß er diesen neuen Weg gebahnt hat. Denn, zugegeben, daß Schönfeld ein für seine Zwecke besonders dankbares Rechtsdenkmal gewählt hat, diese philosophische Betrachtungsweise kann und muß auch anderen Quellen zugute kommen. Und wenn nur d a s als entscheidender Gesichtspunkt in die rechtsgeschichtliche Forschung eingeht, dieses tiefere Erfassen des Erwachsens von öffentlichem und privatem Recht aus der Volksordnung und die auch durch geförmelte Satzung nicht gehemmte Weiterwirkung dieser Volksordnung! Wieder muß ich der Westgoten gedenken. Neben der stark romanisierten Lex Visigothorum behauptet sich, wie die westgotischen Formeln und Urkunden zeigen, völkisches Gewohnheitsrecht und ein verdienstvolles Buch von Theophil M e l i c h e r , Der Kampf von Gesetzes- und Gewohnheitsrecht im Westgotenreiche, Weimar 1931, hat uns jedenfalls für das Gebiet des Personenrechts nachgewiesen, daß das völkische Gewohnheitsrecht in den mittelalterlichen Fueros Spaniens den Sieg über die Gesetzesnormen der Lex Visigothorum den Sieg davongetragen hat. Wie schon angedeutet, hat aber dieser Grundgedanke Melichers eine weit über das Personenrecht hinausreichende Bedeutung.

Nicht jeder wird Neigung zu solcher Arbeit, wie sie Schönfeld hier vorgelegt hat, empfinden, und man wird ihn darum nicht schelten dürfen. Andererseits sind das keine Themen für Anfänger. Nur der wird solche Arbeit leisten dürfen, der, wie Walther Schönfeld, das philosophische und rechtsgeschichtliche Rüstzeug dazu in heißem Kampfe der Gedanken sich errungen hat.

Kiel. E. Wohlhaupter.

H a n s R. G. G ü n t h e r , Das Problem des Sichselbstverstehens. Berlin, Junker & Dünnhaupt Verlag, 1934. 244 S.

Günther geht davon aus, daß Dilthey als Schöpfer der Lehre vom Fremdverstehen das Problem des Sichselbstverstehens überhaupt nicht analysiert, es vielmehr naiv dogmatisch als einen Optimalfall des Fremdverstehens gehandhabt hat; weil nämlich im Sichselbstverstehen Subjekt und Objekt

eins wären, sollten hier die Fehlerquellen des Fremdverstehens ausgeschaltet sein. G. setzt dem entgegen, daß, wenn Dilthey recht hätte, die von diesem als vornehmste Gestaltung des Selbstverstehens geachtete Autobiographie eine von Fremden geschriebene Biographie überflüssig machen würde.

Wenn G. nicht verschweigt, daß Dilthey gelegentlich später seine Anschauung vom Sichselbstverstehen berichtigt hat, ist die Untersuchung G.s doch ganz auf diese Front eingestellt. Das Sichselbstverstehen wird gegenüber dem Fremdverstehen isoliert betrachtet, mit dem Ergebnis, daß die Fehlerquellen gleichwohl bei beiden Verfahrensgebieten übereinstimmen, wenigstens in der Auswirkung. Endigt also das Buch im Hinblick auf den Titel mehr negativ, so bringt es eine ausbeutereiche Durcharbeitung des Gesamtproblems des Verstehens, das eben in diese beiden Teilprobleme zerfällt, von denen nur das eine bislang die Wissenschaft eigentlich angezogen hat.

Gegen Dilthey setzt G. Nietzsche, der mit der Wendung: »Jeder ist sich selbst der Fernste« seine Verzweiflung daran, das Problem des Selbverstehens lösen zu können, bekannt hat. G.s Weg führt zwischen den Polen einer bloßen Subjektivität und einer absoluten Objektivität zu einer »relativen Objektivität«, — so daß er zwar auch für diese kein normierendes Kriterium angeben kann, wohl aber Möglichkeiten, um eine extreme Positivität einzuschränken und eine ebensolche Negativität auszufüllen. So ergeben sich Annäherungsmöglichkeiten, deren Ausgleich er mit der alten Anschauung der »asymptotischen Annäherung« bezeichnet und mit dem Ethos der unendlichen Aufgabe vertieft. — Es handelt sich also bei G. um einen Denktypus des polarischen Idealismus, und zwar um eine offene Systematik, die ich die klassische nennen möchte im Gegensatz zu der romantischen Gezweiungslehre der Organologen. Sie wird im Glauben erfaßt und kommt im Symbol zur Ruhe. Solche Polaritäten sind recht eigentlich Idealtypen, insofern als sie in einer idealistischen, symmetrischen Heuristik aufgestellt werden, und sie sind von den auf dem Wege empirischer Vergleichung gefundenen Idealtypen Max Webers oder Sprangers wohl zu unterscheiden, — an sich, und nicht nur weil sie nach der Zahl ihrer allgemeinen Merkmale auf verschiedenen Höhen der Abstraktion liegen. Wenn G. sich gleichwohl häufig der Sprangerschen Lebensformen als Illustrationen für Wertqualitäten bedient, so hält er sie doch in bezug auf die Wertd y n a m i k , die der Gegenstand seiner Untersuchung ist, auseinander.

Entscheidend für den Wert des Buches ist dieses: G. geht von der im Volk verwurzelten und in der Dichtung oft vorausgesetzten Anschauung von der Dualität der Seele, ihrer Gespaltenheit, aus, und wenn er ein Wort wie Kants unsterbliche Paradoxie: »Ich als Subjekt und denkend Ich erkenne mich selbst als gedachtes Ich« nicht ausdrücklich anführt, so weist er doch auf die Teilnahme hin, die die Philosophie dieser Einsicht vielfach entgegengebracht hat. Nun erhebt er sie im Rahmen des Verstehensproblems zum Bewußtsein ihrer wissenschaftlichen Unentbehrlichkeit. Das Sichselbstverstehen ist nicht Grenzfall des Fremdverstehens, das zwischen Subjekt und Objekt statthat, sondern es ist eine eigenwertig bestehende Relation zwischen dem Ich als Subjekt und dem Ich als

Objekt, ein Transzendieren des Ichs aus seiner Immanenz, das sich von einer rein erkenntniskritischen Epoche dadurch unterscheidet, daß sich das Ich an gegebener Realität berichtigt. Indem beide Möglichkeiten des Ichs nur idealtypisch zu begreifen sind, wird die Bahn frei, jede von beiden in ihrer Variabilität zu beschreiben, die Möglichkeiten innerhalb ihrer Struktur zu polarisieren und die Akzentverschiebungen zwischen den Polen zu erörtern.

Vorgreifend unterscheidet er als beschreibender Psychologe drei Stufen des Sichselbstverstehens, in denen sich der Mensch aus einem naturhaften Dahinleben als ein Erlebender und Verstehender heraushebt, so daß er seiner Gespaltenheit mehr oder weniger inne wird: eine gefühlsmäßig intuitive, eine der Erhebung seiner Erkenntnisinhalte in sprachlich-begriffliche Form, eine der kritisch-ethischen Besinnung. Alles Verstehen ist nicht Nacherleben, sondern Sichhineinversetzen, ein Unterschied, der weniger aus dem Sprachgebrauch G.s als nach der damit bezeichneten Unmöglichkeit einleuchtet, ein Hic et nunc als Realität oder auch nur in erinnernder Nachbildung je adäquat wieder ins Bewußtsein zu rufen. Die subjektive Perspektivik und der beständige Wechsel des historisch vielfach bedingten Ichs verbieten dies, und doch besteht eine gesetzliche Bindung zwischen beiden, insofern als die Bezogenheit beider auf ein und denselben Sinn doch und immer ein Verstehen ermöglicht. In der »Gleichsinnigkeit« können Erlebnissituationen unbeschränkt in der Erinnerung wiederholt werden. (Ein Wort über das mechanisch geübte Gedächtnis fehlt m. E.; es hätte aber nur bestätigende Wirkung haben können.) Das Sinnerfassen gilt auch, wo es sich um Mißverständnisse und Täuschungen des Ichs über sich selbst handelt. Dies Sinngeben ist nie Sinnempfangen; erst mit der Spontaneität der kategorialen Durchleuchtung wird Verstehen möglich. — Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird dann aus der Unterscheidung der drei Bewußtseinsstufen der polarische Gegensatz zwischen der Sinngebung durch kategoriale Durchleuchtung und der durch Wertbewußtsein; ihre Wechselbeziehungen werden je nach dem Zusammenspiel der perspektivischen Einstellungen innerhalb eines Gesamtsystems, einer Totalperspektive, und ebenso je nach den Ansprüchen des Wertbewußtseins — von der Subjektivität bis zum Ideal wissenschaftlicher Objektivität — beleuchtet. Die Notwendigkeit für das sich ständig ändernde Verstehenssubjekt, sich auf das ebenso sich ständig ändernde Verstehensobjekt einzustellen, wird niemals Adäquatheit erreichen, aber bis zu einer Grenze getrieben werden können, in der das Charakteristische, das Angemessene, das Entsprechende als erreicht empfunden wird. Dies ist nicht analysierbar, aber doch beschreibbar. Hiermit hat G. ein abschließendes Symbol für die alte idealistische Lehre vom unendlichen Progreß gefunden.

In zwei analog gebauten Hauptabschnitten handelt G. das Wesen des persönlichen Fremdverstehens und das des Sichselbstverstehens der eigenen Person ab. Das zweite bestätigt, daß sich sein Inhalt im wesentlichen mit dem des ersten deckt, bis auf einen entscheidenden Unterschied, gegen den ich freilich Folgendes einzuwenden habe: hob ich vorhin G.s Unterscheidung polarischer und empirischer Idealtypen

hervor, so wird er doch empirisch-qualitativ beeinflußt, sobald es sich darum handelt, die idealistische Konstruktion zur Realität in Beziehung zu setzen. Hier spielt bei ihm der Begriff der Prädisposition bestimmter Menschentypen zu bestimmten geistestypischen Funktionen eine Rolle, ein heut grade auf rein empirischem Gebiet stark umstrittenes Problem. — Polarische Idealtypen können jedoch nur im Hinblick auf ein dominantes Merkmalpaar geprägt werden; tritt ein zweites Merkmalpaar hinzu, so entstehen zweimal zwei neue Typen geringeren Umfangs und erweiterten Inhalts. Z. B. muß der »Selbsthasser«, der für Selbstverstehen prädisponiert scheint, nicht notwendig nach Pseudowerten, wie G. meint, er kann vielmehr auch nach Dienst und Opfer streben. So kann diese Typik systematisch durch neue Merkmale potenziert und so durchkonstruiert werden, daß sie der Realität ebenso asymptotisch nahekommt wie das Fremdverstehen; denn jedes Fremd-, d. h. Geschichtsverstehen verkennt sich selbst, wenn es sich in der Lage glaubt, das fremde Leben adäquat systemlos verstehen zu können, und die auch ihm eigene Perspektivik übersieht. — Man versteht negative Charaktereigenschaften nicht nur bis zu der Grenze, unterhalb deren nach G. das »Selbstwertgefühl« untergraben würde, sondern grade die Fälle, in denen man sich nur zu wohl versteht, werden oft erst die eigentlichen Grenzfälle der existentiellen Entscheidung. Wenn G. ferner als das Apriori des Sichselbstverstehens mit Recht das Selbstwertgefühl bezeichnet, so stellt sich für das Fremdverstehen ein analoges Wertgefühl ein, das den Objektivitätsanspruch regelt; das ist das Unterscheiden sachlicher Erfahrung, das Bewerten des Wissens, ohne das kein Fremdverstehen möglich ist.

Ich möchte in diesem Zuge weiter folgern, daß wir den entscheidenden Unterschied zwischen Fremd und Selbst nicht in den nur gradweise verschiedenen Prädispositionen zu suchen haben, sondern daß wir uns mit dem Richtungsunterschiede des Transzendierens nach innen und nach außen begnügen müssen, und dann ein wesentliches Anliegen in der Frage liegt, inwiefern zum Fremdverstehen ein Sichselbstverstehen gehört und umgekehrt. Schon G.s Richtigstellung des oft mißdeuteten Ranke-Wortes vom Sichauslöschen hat diesen Sinn. Zu Sprangers Lebensformen tritt so die Frage, bei welchen von ihnen das Sichselbstverstehen oder das Fremdverstehen vorherrscht. — G. nennt das Sichselbstverstehen ein vorwiegend theoretisches Verhalten und in seinem Beispiel vom Propheten hebt er die Unabhängigkeit des Selbstwertgefühls auch in einer sozial wirkenden Persönlichkeit hervor. Das schließt nicht aus, daß dieses Selbstwertgefühl auch an dem Wissen um das Fremde, am Fremdwertgefühl, sich mitformt, so daß sich hier eine neue Polarität auftut, innerhalb deren die Möglichkeiten der Akzentverschiebungen entsprechend weiterzuspinnen sind. Ebenso richtet sich der Blick weiter in das Gesamtsystem hinein, wie sich das theoretische Verhalten des Verstehens gegen das Praktische abgrenzt — gegen das Ethisch-Politische —, oder gegen die Frage der Zurechnungsfähigkeit, die Erzieher, Juristen und Psychiater beschäftigt und auch schon gelegentlich von G. gestreift wird.

Diese Anregungen sollen die Leistung G.s nicht beeinträchtigen, son-

dern nur unter Beweis stellen, daß er mit seiner Problemstellung ein fruchtbares und zukunftsreiches Thema in die Debatte wirft, von dem man in der Tat verwundert sein muß, daß es nicht schon längst systematisch erarbeitet worden ist. — Alle bisherigen Bemühungen um einen systematischen Aufbau der geschichtlichen Welt, die den Kern der Geschichtsphilosophie in die Problematik des Verstehens legen, haben sich hier auf eine zweite Front einzustellen, die hinter ihrem Rücken aufsteht. Umgekehrt wird hier alle biologische Charakterologie und Antropologie in die Schranke des Systems gefordert. Schließlich bietet die Aporetik des Denkens, die G. in der asymptotischen Lösung des Problems männlich bekennt, allen denen, die sich von der Phänomenologie fortentwickelt haben, eine affektüberwindende Brücke zum geschichtlichen Denken.

Die bedächtig fortschreitende Untersuchung gibt jederzeit über ihren Stand Auskunft und scheut Vor- und Rückgriffe, ja ausführliche Wiederholungen nicht. Sie vermittelt ebenso die reiche Literatur zu dem Thema, wie sie durch die alle angehenden seelendeutenden Beispiele und durch viele Belege aus Goethe, Nietzsche, Kierkegaard u. a. belebt und bei aller Anerkennung überkommener Ordnungsbegriffe diejenige sprachschöpferische Kraft beweist, die das antithetische Denken in besonderem Maße erfordert.

Hannover. Wilhelm Böhm.

Wilhelm v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Faksimilegetreuer Nachdruck mit Lesarten und einem Nachwort von Ewald Wasmuth. Verlag von Lambert Schneider. Berlin 1935.

Es handelt sich um W. v. Humboldts letzte und bedeutendste philosophische Schrift: die sogenannte »Einleitung« zu dem Werke »Über die Kawisprache auf der Insel Java«. Diese für die Sprachphilosophie grundlegende Abhandlung, die 1836 auch als selbständiges Buch erschien (Veröffentlichung der Berliner Akademie der Wissenschaften), war bisher als Eigenbesitz nur schwer zu beschaffen, da die Originale selten geworden sind und nur die »Gesammelten Werke« (längst aus dem Buchhandel verschwunden) und die kostspielige neue Akademieausgabe (Bd. VII, 1, herausgegeben von Albert Leitzmann) vollständige Neudrucke enthalten. Aus diesem Grunde ist die vorliegende Faksimilereproduktion der besonders schön und groß gedruckten Einzelausgabe von 1836 aufs lebhafteste zu begrüßen.

Allerdings hat ihr Herausgeber Johann Buschmann — sie erschien ja erst nach dem Tode des Verfassers! — das hohe Lob, das ihm Alexander v. Humboldt in seinem großartig stilisierten Vorwort spendete, nicht ganz verdient. Ewald Wasmuth mußte einen doppelten Anhang (»Lesarten« nach Steinthal und Leitzmann; W. v. Humboldts ursprüngliche Kapiteleinteilung) beigeben, um gewissen Mängeln, die Buschmann verschuldete, abzuhelfen. So kann der Neudruck neben Band VII, 1 der Akademieausgabe auch wissenschaftlich bestehen.

Der hundertsten Wiederkehr von Wilhelm v. Humboldts Todestag konnte nicht sinnvoller und würdiger gedacht werden als gerade durch diese Veröffentlichung.

Gießen. Hermann Glockner.





Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

*

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Ernst Krieck, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Heinrich Rickert, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 1 / Heft 1



1 9 3 4

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Ernst Krieck, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Heinrich Rickert, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften im Umfang von je etwa 6–8 Druckbogen. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet. Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

✶

Unverlangte Manuskripte sind, wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, an Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54, sonst an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden.

✶

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

✶

Inhalt des ersten Heftes des 1. Bandes

(Oktober 1934)

VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG TÜBINGEN

Im Oktober 1934 erscheint 

das 1. Heft des 95. Bandes der:

ZEITSCHRIFT FÜR DIE GESAMTE STAATSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN BENTE / ERNST RUDOLF HUBER / ANDREAS PREDÖHL

Die Zeitschrift soll wieder anknüpfen an den alten, von *Robert von Mohl* und *Lorenz von Stein* begründeten Gedanken der »gesamten Staatswissenschaft«, wird aber nicht alte Wissenschaftsideale nachahmen, sondern die Einheit von Politik, Recht und Wirtschaft im Geiste der deutschen Gegenwart erfassen. Die Herausgeber wollen damit der Aufgabe dienen, die der Nationalsozialismus der deutschen Universität gestellt hat: die Wissenschaft vom völkischen Staat als einem politischen Lebensganzen zu begründen. In strenger Wissenschaftlichkeit und ohne dogmatische Enge soll die Zeitschrift entschieden und klar auf dieses Ziel gerichtet werden.

In der Erkenntnis, daß das politische, rechtliche und wirtschaftliche Leben des im Staate verbundenen Volkes eine untrennbare Einheit bildet, wird die Zeitschrift die gesamte Staatswissenschaft als Ganzes in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellen. Sie wird sich insbesondere den Grundproblemen und den Gegenwartsfragen des völkischen Staats- und Wirtschaftslebens widmen und bestrebt sein, zum Aufbau einer deutschen Staatstheorie und einer deutschen Volkswirtschaftslehre beizutragen. Dabei sind sich die Herausgeber voll bewußt, daß sie die Grenzen nicht starr ziehen dürfen. Wie für die Grundhaltung so ist auch für die Abgrenzung des Sachbereichs allein bestimmend das uns aufgegebene Ziel, den völkischen Staat als den einheitlichen Gegenstand der volks- und staatstheoretischen, der juristischen, volkswirtschaftlichen und soziologischen Forschung in allen Seinsbezügen zu begreifen.

Von der »Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft«
erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 4 Heften im Umfang von je 10–12 Druckbogen.
Jedes Heft im Abonnement M. 11.—, im Einzelverkauf M. 12.50.

Inhalt von Band 95 Heft 1:

Druck von H. Laupp jr in Tübingen. — I. v. W. g.


BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010134/1935
W TORVNIV